DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR

las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe



Marisa G. Ruiz Trejo
(coord.)





DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR

las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe

Marisa G. Ruiz Trejo (coord.)

DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR
las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe

Marisa G. Ruiz Trejo, Xochiltl Leyva Solano, Marta Elena Casaús Arzú, Victoria Sanford, María Guadalupe García Hernández, Mabel Dalila Morales Sánchez, Anelí Villa Avendaño, Yolanda Aguilar Urizar, Mayra Santos-Febres, Georgina Méndez Torres, Tito Mitjans Alayón, Ruperta Bautista Vázquez, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Juana María Ruiz Ortíz, Montserrat Aguilar Ayala

Universidad Autónoma de Chiapas

2020



DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR
las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe

Coordinado por Marisa G. Ruiz Trejo

Obra dictaminada bajo el proceso de doble ciego, aprobada para su publicación.

Colaborador: Luis Adrián Maza Trujillo.
Ilustración en primera de forros: Janny Salomé Gallegos Sánchez.

ISBN: 978-607-561-079-5

D.R. 2020 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Boulevard Belisario Domínguez km 1081 sin número, Terán,
C.P. 29050, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana con número de registro de afiliación: 3932

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Índice

Pensamiento y terrorios prietos queer

La poesía como escritura descolonizadora

PRESENTACIÓN

Este libro, coordinado por Marisa Ruiz Trejo, quien fue mi alumna y una intelectual brillante que combina la academia con el activismo, es una muestra de acompañamiento en los procesos investigativos, literarios, creativos y de defensa de los territorios y de la vida de mujeres de orígenes diversos, tsotsiles, ch´oles, mayas k´ichés, afrodescendientes, mestizas comprometidas con las posturas antirracistas, luchadoras por los derechos de las mujeres y las comunidades LGBT+ y de pensamientos políticos críticos heterodoxos.

En esta obra, las autoras, con un pensamiento crítico, diverso y transdiciplinario, en donde se combina lo político, lo social, lo filosófico y lo artístico, contribuyen a transformar la realidad del siglo XXI y sus trabajos tienen una amplia visión de la necesidad de reconocimiento y respeto de todas las culturas y pueblos que conviven en Guatemala, Centroamérica y el Caribe, y el deseo de contribuir a crear condiciones de mayor equidad e igualdad de género, etnia y etaria entre todos/todas los centroamericanos y centroamericanas, habitantes del Caribe y de nuestra América Latina.

Este trabajo recupera algunos procesos de investigación que se realizan fuera de la academia y de las universidades y que aportan desde las organizaciones, los movimientos sociales y otros colectivos y espacios literarios, artísticos y de sanación, a

la transformación y a la construcción de unas Ciencias Sociales más comprometidas, democráticas y participativas.

En septiembre 2020, inauguramos con gran entusiasmo el Seminario Internacional de Investigación "Memorias en las orillas: mujeres y feministas en las Ciencias Sociales", bajo la coordinación de Marisa G. Ruiz Trejo, en la Fundación María y Antonio Goubaud (MAG) en Guatemala, de la cual soy directora y fundadora. La Fundación MAG es un espacio que surgió con la intención de crear un diálogo plural, académico, crítico de denuncia pública, activismos y transformación social, que son los compromisos que siempre he promovido entre mis estudiantes y en todos los proyectos que he acompañado con los pueblos indígenas. El seminario mencionado fue uno de los espacios de diálogo que antecedieron a este libro.

Uno de nuestros principales intereses ha sido abrir diálogos y buscar consensos interétnicos, de género y etarios y este libro es una muestra de cómo las mujeres son un puente y una referencia esencial en la búsqueda de diálogos y propuestas. Guatemala, Chiapas y Centroamérica, han experimentado diversos sistemas de dominación sustentados en el racismo, humillación y explotación en la larga duración, pero también de luchas contra las injusticias y las desigualdades que se han ido agudizando con la pandemia. Tengo la certeza que este libro será una gran herramienta teórica y política para las nuevas generaciones de jóvenes de nuestra región y auguro que tendrá una larga vigencia a través del tiempo.

Marta Elena Casaús Arzú
Ciudad de Guatemala
28 de noviembre de 2020

⮌

PRÓLOGO

Martha Patricia Castañeda Salgado[1]

Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe es la denominación elocuente, evocadora y provocadora de esta obra colectiva. Con Marisa Ruiz Trejo como coordinadora, recoge las experiencias de académicas, intelectuales y activistas de particular resonancia en múltiples espacios académicos, militantes, colaborativos y políticos de la región. Cada una de las autoras despliega aproximaciones propias a los procesos que dan nombre al libro, descolonizar y despatriarcalizar, con una particularidad que es necesario destacar: lo hacen desde los lugares que habitan, desde sus propias colectividades o grupos de adscripción, desde sus propias adscripciones sexo-genéricas. Con ello, se inscriben en un proceso de creación intelectual y generación de conocimientos autónomo y localizado en la propia región en que transcurren sus vidas, a diferencia de otros ejercicios en los que quien escribe lo hace desde una posición de exterioridad. Ambos procesos son fructíferos y contribuyen a la crítica radical de lo impuesto, pero la pertenencia imprime una interioridad clave en la demostración de que se puede conocer desde ahí sin comprometer la potencia de lo que se enuncia.

[1] Doctora en Antropología por la UNAM. Investigadora Titular, adscrita al Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Dirección electrónica: marthap@unam.mx

Los textos que conforman este libro pueden ser leídos como parte de la contribución feminista a distintos campos de conocimiento. Sin embargo, no todas las autoras de identifican con esta postura. Esta colocación de sí explica que descolonizar y despatriarcalizar no sean necesariamente posturas que se articulan, sino explicitaciones de la intencionalidad de transgredir y transformar los mundos de vida en que cada una de ellas se coloca y se reconoce. Pero el feminismo está presente a través de distintas posturas, feminismos particulares y críticas a éstos desde otras posiciones radicales. Eso abre pautas intrigantes en relación con la pluralidad de caminos, puntos de contacto, acciones y conceptos en los que se producen sinergias, así como de los desacuerdos y disensos que dinamizan el pensamiento e impulsan a buscar nuevas explicaciones a las manifestaciones de la hegemonía que afectan a mujeres, sujetos sexo-genéricos, sujetos feminizados, racializados, etnicizados y no binarios en sus especificidades.

Despatriarcalizar y descolonizar son procesos que pretenden erradicar dos formas de dominación de larga duración, expansivas y devastadoras de la humanidad. Durante siglos, patriarcado y colonización han definido condiciones estructurales de sometimiento que, en sus respectivas escalas, generan los sujetos, las relaciones y los procesos que requieren para su permanencia en distintas modalidades de tiempo-contexto. La despatriarcalización se activa en torno a la erradicación de la dominación masculina, heterosexual, heteronormada y sexista, mientras que la descolonización privilegia la eliminación de todas las formas de dominio derivadas de una historia de imperialismo, despojo, esclavitud, humillación y genocidio emprendidas por las metrópolis desde hace siglos. Esos énfasis no obstan para tener amplios espacios compartidos de anulación de las crudas manifestaciones de ejercicio de los poderes que toman a los cuerpos sexuados, generizados, etnicizados, racializados y subalternizados como centro de sus políticas de devastación, discriminación y racismo. Por estas y otras razones, el feminismo es, desde sus inicios, antipatriarcal,

descolonizador y, como lo expresan con claridad muchas feministas, anticapitalista y antiespecista.

Entre los ejes de análisis que se recuperan en esta obra, la crítica epistemológica ocupa un lugar central, como denuncia del epistemicidio selectivo y como núcleo generador de reconocimiento de formas de conocer que han corrido en paralelo a la ciencia o que emergen a la luz de las movilizaciones sociales emprendidas por sujetos que se colocan en escenarios en los que tensionan las políticas de identidad y las políticas de reconocimiento. Las distintas tendencias dentro de la epistemología feminista se han conformado a partir de necesidades específicas y elaboraciones propias de quienes requieren poner en evidencia la obsolescencia de una epistemología androcéntrica, con pretensiones de neutralidad generalizada.

La producción teórica responde a necesidades de conocimiento específicas. En ese sentido, en este libro se expresa una comunidad epistémica heterogénea, plural y multisituada, abocada a develar agravios, a denunciar violencias e injusticias y, al mismo tiempo, a generar explicaciones propias sobre las experiencias que son motivo de su interés teórico-político. En ese sentido, abonan a la transformación de las ciencias sociales y las humanidades al pensar de manera disciplinaria, "multinterdisciplinaria" e indisciplinada, y al escribir desde una región de profundas desigualdades sociales, convulsa, de injusticias históricas y de ocultamiento, expropiación y desarraigo de la producción intelectual propia, producto de los regímenes dictatoriales, autoritarios y militares que encarcelaron, asesinaron y desaparecieron a intelectuales, académicas y académicos universitarios, profesoras y profesores rurales, haciendo eco de la centenaria certeza de que exterminar a la oposición requiere exterminar su pensamiento y los medios a través de los cuales éste se expresa, que en la mayoría de los casos fueron los libros y materiales escritos considerados subversivos.

Las violencias de todo orden se han cebado, con distintas modalidades e intensidades, sobre quienes se apegan a los modelos dominantes y sobre los sujetos sexuados y racializados que contradicen las normas, que se oponen a los regímenes de poder y que cons-

truyen desde la insurgencia y la transgresión otras posibilidades de vida. Ante esos procesos se manifiestan mujeres, hombres, personas no binarias, en oposición al oprobio, empeñándose en construir un presente y un futuro distintos. De ahí la relevancia de escribir libros en los cuales recuperar la memoria es una finalidad en sí misma, para analizar los hechos, para denunciar las consecuencias lacerantes de las múltiples violencias vividas por la mayoría de la población durante siglos, pero también para mostrar que las violencias han cambiado en intensidad y diseminación durante el siglo veinte y lo que ha transcurrido del veintiuno a la luz de las crisis del capitalismo, de sus distintas fases y de las exacerbaciones de los regímenes políticos autoritarios que imperan en la región. Al mismo tiempo, también es relevante para hacer evidente que la historia regional y las historias locales son el resultado de las acciones de mujeres y hombres en su diversidad, contradiciendo la versión épica masculina y masculinizada. En esa dirección, el libro reúne importantes contribuciones teóricas, analíticas y políticas para comprender que tanto los procesos sociales como la generación de conocimientos requieren activar la memoria del pasado como insumo para criticar el presente e inaugurar el futuro desde la deconstrucción de éste.

La crítica feminista a la ciencia corre por distintos veneros. Remite a identificar las marcas del sexismo, el androcentrismo, el clasismo, el racismo y de otras formas de dominación en la ciencia al uso. También denuncia el ocultamiento de las mujeres en ella, así como su marginación en tanto que productoras de conocimiento, junto con la expropiación de sus contribuciones. Desde otra aproximación, la crítica es para desmontar su lugar hegemónico en relación con otras formas de conocer y de generar reconocimientos socialmente validados. Las vertientes más radicales pugnan por su desaparición en tanto sustento ideológico, político y práctico de monopolización del poder. En este libro se expresan varias de esas posturas, ante las cuales considero importante mencionar que, sin duda, la ciencia al

uso requiere ser desmontada, pero sin abandonar el impulso a una ciencia feminista, la cual tiene mucho camino por andar.

Los distintos abordajes y perspectivas de las autoras reunidas en esta obra nos recuerdan la relevancia de entender los ámbitos de acción e influencia de cada uno de los "ismos" aquí mencionados: antropocentrismo, androcentrismo, sexismo, clasismo, racismo, colonialismo, patriarcalismo, capitalismo, etnocentrismo, norte/estadounidense/eurocentrismo y heterosexismo, entre otros. Esto nos convoca a pensar una vez más respecto a la crítica de las feministas descoloniales a otras posturas feministas, por ejemplo en torno a la centralidad de lo individual y lo colectivo, en la que se puede caer en la tentación de perder de vista que, en contextos como el occidental capitalista, la demanda de individualidad por parte de las mujeres revela una "promesa incumplida", pues siguen atrapadas en entidades corporativas que las niegan. Quizás ahí queda un diálogo pendiente, una comprensión inacabada respecto a qué significa la individualidad y la colectividad para quienes se adscriben a distintos feminismos. También puede representar la oportunidad de profundizar más en un conocimiento situado que parece ser leído en clave de oposición binaria y no de parcialidad. Quizás valga la pena recordar también las lecciones de las mujeres blancas pobres, marginadas, explotadas y expropiadas para, siguiendo la pauta del desmontaje de la noción "mujer", evitar la sobregeneralización cuando se habla de aquellas en quienes otras condiciones de opresión pesan más que la raza. Estas inquietudes responden al reconocimiento de que las críticas internas del feminismo son dinamizadoras del pensamiento, de la necesidad de incorporar explicaciones de todo orden a la multitud de articulaciones complejas que colocan a las mujeres y otros sujetos sexo-genéricos en condiciones específicas de dominación, sujeción, subalternidad y opresión, de la importancia de ampliar las prácticas feministas y de revisar continuamente nuestras posturas éticas.

En cada uno de los capítulos de esta obra colectiva encontramos contribuciones de orden conceptual, epistemológico, metodológico,

político, activista, práctico y ético. Me permito enunciar algunas de ellas debido al hondo calado que traen consigo: ideología de la blanquitud epistémica (Marisa Ruiz Trejo), articulación como propuesta epistemometodológica (Marisa Ruiz Trejo), nosotridad (Xóchitl Leyva), memoria que tiene género (Marta Casaús), relación entre racismo, discriminación, dolor y trauma (Victoria Sanford, Ma. Guadalupe García, Mabel Dalila Morales), memorias e hilos de esperanza (Anelí Villa Avendaño), femestizaje (Yolanda Aguilar), miedo (Mayra Santos Febres), hacer memoria (Georgina Méndez Torres), narrativas de desterritorialización antinegras (Tito Mijtans Alayón), la poesía como conocimiento, memoria, historia y experiencia del presente (Ruperta Bautista Vázquez, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Juana María Ruiz Ortiz, Montserrat Aguilar Ayala). Cada una de estas nociones está anclada en una inmersión profunda de las autoras y autor en la bibliografía estudiada pero, de manera señalada, en las experiencias vividas, en los sentipensares y en elaboraciones epistémicas no canónicas.

Las secciones en que está organizado el libro son sumamente orientadoras de las temáticas, intereses e intencionalidades que reunieron a sus autoras. Pero también hay ejes que lo atraviesan, transminando de un capítulo a otro, de una sección a otra, permitiendo leer el libro como un todo: las resistencias de las mujeres, la búsqueda de justicia, la denuncia de las violencias, en particular de la violación y la violencia sexual contra las mujeres, la esperanza, la necesidad de la palabra, la transmisión de conocimientos, la fuerza política de hablar, escribir y leer en lenguas indígenas. Estos ejes entran en sintonía con los cinco puntos de enunciación identificados por Marisa Ruiz Trejo en las Reflexiones Finales del libro: epistemologías feministas y decoloniales; propuestas sentipensantes; interpretaciones desde lenguas no imperiales/coloniales; memoria, justicia y verdad y cuerpos-territorios.

En conjunto, *Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe* puede ser considerada como una cartografía cognoscente regional (incluyendo la diáspora), en la que se incorporan múltiples expresiones de

acciones transformadoras de la vida y del mundo, algunas novedosas, otras a partir de la resignificación de prácticas de distintas procedencias disciplinarias y activistas. En su calidad de coordinadora del seminario que da pie a esta obra y de ésta en sí misma, Marisa Ruiz Trejo habla de "conocimientos, imaginarios y representaciones desobedientes", caracterización que me lleva a preguntar si podríamos pensar, para estos casos, en feminismos "insubordinados" como una forma de denominar a estos distintos posicionamientos que trazan líneas específicas más allá de los parámetros despatriarcales y descoloniales. Estoy segura de que quienes se sumerjan en la lectura de estos textos formularán otras interrogantes, lo cual hará eco de sus sugerencias, cuestionamientos y provocaciones.

No está de más sumarme al recordatorio de la coordinadora de la obra respecto a la elaboración de ésta en tiempos y condiciones de pandemia, pues ello muestra la voluntad comprometida de reunirnos para pensar colectivamente, de otra manera y con otros insumos. En momentos en que la enfermedad y la muerte han adquirido nuevos significados debido a la presencia de un virus con el que apenas empezamos a relacionarnos, momentos en los que el espacio y el tiempo se han visto profundamente trastocados, centrar la atención en la vida, en la creación, en el pensamiento y en la necesidad de conocer más y mejor es, en sí misma, una posición política radical.

En síntesis: estamos ante una obra pletórica de la vida, la energía y la inteligencia de mujeres de nuestro tiempo que comparten convicciones, empeños, rabias y esperanzas desde sus diferencias. Mujeres que han definido sus propias identidades, que se colocan frente al patriarcado y, al hacerlo, se transforman a sí mismas en las personas que deciden ser, que descifran y desmontan el racismo desde sus propias experiencias. Es una obra de autoría colectiva e individual al mismo tiempo, pues de conjunto manifiesta posiciones políticas y epistemológicas compartidas, mientras que en cada capítulo se expresa el ser y la voluntad de ser de quien lo escribe y de quienes compartieron con cada autora sus experiencias, dolores, expectativas y deseos de vivir.

INTRODUCCIÓN

Marisa G. Ruiz Trejo (Universidad Autónoma de Chiapas)

Este libro aborda distintos análisis e interpretaciones sobre cuerpos, experiencias, territorios y creaciones descolonizadoras y despatriarcalizadoras en respuesta a múltiples violencias histórico-estructurales, así como pensamientos y estrategias ante las distintas urgencias. Esta obra reúne una colección de investigaciones antropológicas, estudios originales y colaborativos, reflexiones teóricas creativas, epistemologías, éticas, ensayos y poesía. A lo largo de dieciséis capítulos se observa, produce y analiza una región construida a través de contrageografías y encuentros históricos, políticos, sociales y culturales e interseccionados con el género. Es un libro alimentado por escritos de feministas, indígenas, afrodescendientes, disidentes sexuales, revolucionarias, luchadoras sociales y defensoras del cuerpo-territorio en Chiapas, Centroamérica y el Caribe.

A lo largo de los apartados de este libro se observa, produce y analiza una región construida a través de *contrageografías* y encuentros históricos, políticos, sociales y culturales. Es así que Chiapas, Centroamérica y el Caribe forman parte de una región imaginada y de experiencias, con espacios sociales complejos, una gran diversidad cultural y zonas de contacto, movimiento y fuerzas en oposición, además de procesos de descolonización y despatriarcalización, así como memorias de resistencia frente al capitalismo patriarcal, colonial y neocolonial.

Si bien no se representa la totalidad de las producciones epistémicas y vivencias de esta región extensa y heterogénea, se plasman parcialmente algunas *reflexiones crítica*s al aparato sociocientífico androcéntrico y etnocéntrico desde algunos lugares de Centroamérica como Guatemala y Chiapas, y del Caribe como Cuba y Puerto Rico. Dichas reflexiones abordan experiencias situadas desde el dolor, miedo, sufrimiento, angustia y tristeza, producidas por políticas conservadoras de algunos Estados; el militarismo, el paramilitarismo, el extractivismo, el colonialismo, el neoliberalismo y la academia, entre otras lógicas y agentes. Así también esta obra parte de accciones impulsadas desde la alegría, la esperanza y el amor de mujeres, disidencias sexogenéricas y otros sujetos diversos.

Las conceptualizaciones, categorías y proyectos críticos de esta propuesta se plantean como una *perspectiva crítica de género feminista alternativa* a la dominante. Además, se ponen en palabras las memorias, pasados y recuerdos rebeldes contra los proyectos del mestizaje civilizatorio (blanco, cis-género[2], heterosexual y antropocentrado[3]), promovidos por algunos estados nación centroamericanos y caribeños, cuyos efectos se han visto reflejados en la historia de las Ciencias Sociales y Humanidades regionales.

Como sujetos de investigación, productoras y productorxs[4] de su historia y de la de sus pueblos y comunidades, las autoras

[2] Cis-género es un término que se utiliza para nombrar a las personas que se identifican con el mismo sexo con el que fueron asignadas al nacer.

[3] El antropocentrismo es una perspectiva que privilegia el punto de vista de los seres humanos sobre otras especies.

[4] Se propone emplear la "x" y la "e" de manera alternada con la "a" con el objetivo de intervenir la estructura normativa y binaria del lenguaje y ampliar los imaginarios monolíticos y universalizantes del sujeto del feminismo. Usar la "x" y la "e" implican el reconocimiento de las identidades fuera de la cisheteronormatividad colonial: tal es el caso de mujeres trans, personas no binarias, *queer*, translesbofeministas y personas inconformes con el género. Utilizar estas letras significa sumar y ampliar las luchas de las mujeres a través de teorizaciones y prácticas transfeministas, críticas de la naturalización del género binario y del sexo dicotómico, impuestos por la colonialidad y la modernidad.

de este libro producen prácticas de pensamiento para descolonizar y despatriarcalizar el conocimiento, el lugar desde el que se genera y la manera en que se elabora. Esto incluye la recuperación y la reactualización, además de la creación de nuevos conceptos, formatos, metodologías, herramientas, lugares de producción, poéticas, espiritualidades y formas de vivir, existir e imaginar "otros mundos posibles" (EZLN).

Los aportes de las autoras contribuyen a *repensar las Ciencias Sociales*, las humanidades, la memoria y la vida, de la mano de mujeres, jóvenes, *otroas*[5], pueblos, movimientos y seres diversos en resistencia en *Abya Yala*[6]. Así, sus trabajos intervienen en los campos de antropología social, historia y literatura, desde los estudios sobre diversidad cultural y espacios sociales, los culturales y regionales, feministas y de género, antirracistas, afrodiaspóricos y *queer*[7], hasta los estudios de justicia, memoria y verdad. Además, algunas de las contribuciones se enmarcan en el campo de la antropología feminista y proporcionan herramientas teóricometodológicas que utilizan la autoetnografía y el autoconocimiento como puntos de partida para investigar. También se incluyen algunos poemas con conceptualizaciones sobre el racismo, la violencia contra las mujeres y el exterminio devastador en diversos territorios, en aras de dar un reconocimiento a la creatividad artística basada en el pensamiento crítico.

[5] Utilizar la combinación "oa" es un homenaje al Escuadrón Zapatista 421, donde cuatro son mujeres; dos, varones y *unoa*, *otroa*.

[6] En el idioma gunadule, *Abya Yala* significa "tierra en plena madurez", "tierra de sangre vital" y "tierra en florecimiento" (Uc, 2016). Usamos este término, para realizar una intervención en la colonialidad del lenguaje para nombrar América Latina y el Caribe y continuar con un ejercicio decolonial sobre cómo nombrar los territorios.

[7] *Queer* es una palabra que viene del inglés y que se utilizaba como un insulto para discriminar a las personas disidentes sexuales y de género. Poco a poco fue reapropiada por activistas y académicxs y lo que antes fue una injuria actualmente es un campo de estudios y una lucha contra la homofobia, la lesbofobia, la transfobia, el racismo, entre otros tipos de violencias.

De esa convergencia se crean trabajos sentipensados desde diversas raíces; investigaciones activistas comprometidas, de acción participativa, dialógicas, cooperativas, colabor; poemas en *bats'ik'op* (tsotsil) desde el corazón, en las montañas de los Altos de Chiapas, México; letras que evocan imágenes, colores y sabores desde Xela, Guatemala, y narrativas de las tierras de *Borinquen* (nombre taíno con el cual se identifica la isla de Puerto Rico) y de Cuba; textos desde abajo y a la izquierda, cuiridades, propuestas en lenguas no-coloniales/imperiales; así como teorías encarnadas y redes comprometidas contra los despojos, el racismo, el extractivismo y las múltiples violencias.

El objetivo de este libro es recuperar procesos de investigación, análisis, interpretación y creación, desarrollados por pensadoras y activistas chiapanecas, centroamericanas y caribeñas, no solamente dentro de la academia, sino más allá de ella, en los espacios organizativos, literarios y de sanación, y de luchas de mujeres revolucionarias y feministas. Algunos de los capítulos de este libro son textos de investigación o literarios, poemas y producciones epistémicas originales que desvelan la ignorancia, el racismo y las distintas discriminaciones contra las mujeres y los pueblos afrodescendientes e indígenas y disidentes sexogenéricos.

Epistemologías del sur

Esta publicación se inscribe en las *epistemologías del sur* y recupera autoras chiapanecas, centroamericanas y caribeñas. Las teorías y movimientos de feministas chicanas, negras, latinas y del "Tercer Mundo" de los Estados Unidos han sido publicados, traducidos e importados al contexto latinoamericano (Moraga y Castillo, 1987), impactando fuertemente en las teorías y movilizaciones en *Abya Yala.* Al mismo tiempo, han tenido espacios de reflexión sobre sus genealogías y desarrollos. En cambio, las teorías y movimientos de mujeres y feministas chiapanecas, centroamericanas y caribeñas, aún no cuentan con suficientes reflexiones

teóricas sobre su propia experiencia colonial y poscolonial, y se enfrentan a una academia dominante reproductora de lógicas y violencias epistémicas. En ese sentido, este libro surge de las "incomodidades corporales" (Ahmed, 2015) vividas en aquellos espacios académicos dominantes interesados por las luchas de clase pero reproductores de sexismo, lesbofobia y transfobia; o academias preocupadas por la igualdad de género pero poco conscientes del racismo y de la importancia de las intersecciones.

Los trabajos de mujeres y feministas en Chiapas, Centroamérica y el Caribe apenas han sido referenciados en el sistema global de producción de conocimiento. Los *estudios de género y feminista*s en la región se establecieron hasta principios del siglo XXI debido a distintos eventos convulsos de las últimas cuatro décadas del siglo XX, por lo que no vivieron la consolidación y el afianzamiento que han tenido en espacios como el anglosajón y el francófono. Estos eventos incluyen el genocidio en Guatemala, la persecución política de líderes y liderezas indígenas y afrodescendientes en los ochenta (siglo XX); las desapariciones, torturas y asesinatos masivos en los gobiernos de *facto* de Nicaragua y El Salvador, la guerra de baja intensidad y las políticas contrainsurgentes en Chiapas, las amenzas y violencias mortales a protectoras del "cuerpo-territorio"; los efectos del neoliberalismo: como la migración forzada, la economía del cuidado, el turismo, los conflictos ambientales y la deuda, además de procesos neocoloniales en el Caribe.

Por eso, se presentan reflexiones teóricas en un sentido amplio para aportar prácticas investigativas y herramientas teóricopolíticas, no solamente sobre el "saber qué", sino sobre "saber cómo" y aspectos de la investigación sociocientífica desechados por ser considerados "subjetivos". La subjetividad en el proceso investigador, la recuperación del conocimiento encarnado y experiencial, y el carácter transformador de los trabajos son sinónimo de "objetividad fuerte" (Harding, 1991). Nos interesa el papel del cuerpo y de las emociones en los procesos investigativos, las redes y los vínculos que se generan y

cómo y desde dónde nos comprometemos con lo que investigamos y accionamos, así como los encuentros y desencuentros entre investigación, activismo, poesía, literatura y arte. Combinamos nuestras preocupaciones academicas y políticas con nuestros sentires y trayectorias vitales para hacer "la puente"[8] de una teoría radical y encarnada (Moraga y Castillo, 1987).

En esa línea, participan escritoras como Ruperta Bautista y Juana María Ruiz Ortíz, ambas poetas tsotsiles; Georgina Méndez, antropóloga ch'ol; Irma Alicia Velásquez Nimatuj, antropóloga y poeta maya k'iché y profesora visitante del *Center for Latin American Studies* de la Universidad de Stanford, especialista en derechos de las mujeres y pueblos indígenas de Guatemala; investigadorxs y escritorxs afrodescendientes como Mayra Santos Febres, profesora de la Universidad de Puerto Rico y escritora referente en el Caribe; Tito Mijans Alayón, Doctor en Estudios e Intervención Feminista del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) y activista trans afrodescendiente; Xochitl Leyva, antropóloga fundadora de la *Red Transnacional Otros Saberes* y la *Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas* y profesora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste), y Montserrat Aguilar, escritora de origen afroindígena y estudiante de la Maestría en Estudios e Intervención Feminista de CESMECA.

Además, contribuyen con un texto dialógico María Guadalupe Hernández García, fundadora de la organización de mujeres refugiadas guatemaltecas "Mamá Maquín" (MMQ) y Mabel Dalila Morales, estudiante de origen *mam* de la Maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, quien realizó una tesis sobre el proceso

[8] Utilizo el término "la puente" con referencia al reconocido libro "Esta puente mi espalda" (Moraga, Cherrie y Castillo, Ana (ed.) (1987), que compiló textos de distintas feministas chicanas, negras, lesbianas y *queer* en la década de los ochenta para aludir a los vínculos y puentes entre los movimientos políticos, literarios y artísticos de mujeres y feministas en México y Estados Unidos atravesados por triples exclusiones de género, raza y clase.

de refugio de mujeres de origen *mam*, *q'anjob'al*, *q'eqchi'* y *chuj* en México y su retorno, posterior al conflicto interno armado en Guatemala, en la década de los ochenta (s. XX). También son autoras Anelí Villa, posdoctorante de la Universidad Iberoamericana, y Marisa G. Ruiz Trejo, profesora de la Universidad Autónoma de Chiapas, ambas investigadoras y activistas feministas interesadas en las culturas, modos de vida y de resistencia de mujeres diversas, feministas, luchadoras sociales, revolucionarias y disidentes sexogenéricas en Chiapas y Centroamérica; también participan académicas comprometidas y de amplia trayectoria como Marta Casaús, de la Universidad Autónoma de Madrid, y Victoria Sanford, profesora de Lehman College, City University of New York, cuyas contribuciones han sido significativas en los procesos de justicia, memoria y verdad en Guatemala. Este libro es un ejercicio de alianza intergeneracional, interregional y transnacional, desde el que nos unimos a las resistencias por unas Ciencias Sociales más críticas, feministas, antirracistas, disidentes y anticapitalistas.

Rastreos y recuperaciones de obras de mujeres y feministas

Aunque existe una producción notable, el rastreo y recuperación de la obra de mujeres y feministas diversas no ha sido una tarea fácil. Dicha producción ha estado desperdigada y dispersa. Por eso, mi tarea como coordinadora ha sido evidenciar el trazo del trabajo académico no individual, sino el de un *ejercicio colaborativo* entre muchxs participantes que han doblado y cubierto la parte de la escritura, pasando de mano en mano el papel a lxs siguientes participantes para componer entre todxs una secuencia.

Antes de empezar, se hicieron acuerdos generales sobre el resultado final de la publicación. No obstante, nadie sabía en que derivaría la acción colectiva. En ese sentido, mi tarea ha sido desdoblar el papel y mostrar la secuencia de entramados

construidos entre todxs a base de conexiones grupales, parciales y espontáneas. La primera persona del plural, "nosotrxs", toma importancia en este trabajo construido por muchas manos, lenguas, oídos y corazones. Sin ser un grupo homogéneo ni unificado, es un "nosotras" performativo y de alianzas temporales y permanentes, de reconocimiento del soporte del privilegio de algunas, en sociedades divididas por las violencias conformadas históricoestructuralmente, así como de articulaciones a través de las fronteras, solidaridades, cuidados, afectos, amistades y cariños.

Mi posición como coordinadora no es "neutral", sino que se ubica desde una perspectiva enfocada en las luchas de las mujeres y feministas diversas; es "parcial" porque no pretende la totalidad científica androcéntrica, y es "situada"porque me ha motivado mi responsabilidad como investigadora feminista chiapaneca.

A manera de un *collage*, en este libro generamos una composición a base de combinaciones a simple vista aleatorias, pero que tienen el trazo de quien pega materiales diversos (textos, fotografías, imágenes integradas, poemas, canciones, recortes de diarios y revistas, entrevistas, archivos, etc.) sobre una tabla fija y plana. La apariencia de aleatoriedad hace visible el trazo. Enlazamos algunas investigaciones, activismos, prácticas artísticas, literarias, poéticas y de sanación, con un enorme potencial para transformar en esta región las Ciencias Sociales, el conocimiento y los procesos de lucha por territorios y por una vida digna libre de violencias.

Las promesas de la articulación: trans/interdisciplinariedad, interseccionalidad, colaboración intertextual/intersaber y circulación de conocimiento

La articulación de este libro es una propuesta relacionada con la idea de generar vínculos contingentes. Las relaciones están en continuo movimiento y las conexiones en actualización constante. La articulación es una herramienta epistémicometodológica y política indispensable para romper con viejos dualismos. En ese sentido, es una promesa epistemológica para romper la estricta línea divisoria entre objeto y sujeto de conocimiento, y para reformular las concepciones de objetividad y representación. En este apartado, retomo las críticas feministas de la ciencia y su propuesta de investigación desde la objetividad feminista entendida como *verdad parcial*. En esa línea, han sido cuatro los fundamentos indispensables en nuestra política de la articulación:

1. la transinterdisciplina
2. la interseccionalidad
3. la colaboración de lo intertexutal y el intersaber
4. la circulación del conocimiento

La *transinterdisciplina* permite desplegar debates y diálogos entre campos de conocimiento y saber a fin de articular distintos estudios y discusiones como herramientas necesarias para analizar y contribuir a transformar procesos complejos. El liberalismo del siglo XIX heredó una perspectiva viciada en las Ciencias Sociales al considerar sus disciplinas como campos de estudio separados, como si unos no dependieran de otros, como si no se cruzaran o estuvieran vinculados entre sí (Wallerstein, 1998, p. 14). En esa línea, nos preocupamos por romper con el legado más persistente y falso de la ciencia social del siglo XIX, y por elaborar modelos

alternativos al lenguaje liberal. Unas y otras disciplinas se complementan para construir narrativas de lo económico, lo político, lo social, lo cultural, entre otros campos, y todas construyen representaciones y difracciones de la "realidad" a partir de sus categorías de representación y de análisis como clase, género, relaciones de producción, biología, identidad, subjetividad, agencia, experiencia e incluso cultura (Scott, 1999, p. 71). Ninguna de las disciplinas es un campo autónomo, pues lo económico, lo político, lo cultural, lo social y lo poético no pueden estar divididos (Clifford y Marcus, 1991, p. 27).

La *interseccionalidad* se refiere a ese marco acuñado en la época de las movilizaciones por los derechos civiles en Estados Unidos, en los setenta y ochenta (s. XX) por Kimberlé W. Crenshaw (2012), feminista negra. Esta autora explicó cómo clase, raza, género, sexo y otras categorías interfieren e influyen simultáneamente cuando las mujeres negras son discriminadas, ya que no solamente las afecta la violencia de género, sino también la discriminación racial; por lo que es difícil determinar cuál de estas categorías legales y de formas de daño les afecta más. Kimberlé Williams Crenshaw (2012) denunció que el sistema legal ha definido el sexismo como la base de las injusticias contra todas las mujeres (incluidas las blancas) y el racismo como la base de la discriminación contra las personas negras (incluidos los hombres). Para Kimberlé Williams Crenshaw (2012), los dispositivos jurídicos hacen que las mujeres negras sean legalmente "invisibles" en su mayoría. El racismo y el sexismo se combinan, por lo que la reparación legal debe estar basada en la dimensión de ambos y múltiples sistemas de opresión.

En Chiapas, Centroamérica y el Caribe, la interseccionalidad –propuesta no solamente desde los marcos del feminismo negro, sino desde los trabajos con una fuerte influencia marxista y gramsciana, elaborados con más fuerza a partir de los ochenta (s. XX)– centró su atención en el impacto capitalista, las relaciones desiguales de género en pueblos indígenas y afrodescendienes, así como en violencias múltiples, trabajos a los que

he hecho referencia en otras publicaciones (Ruiz-Trejo, 2016; 2020). Mercedes Olivera, June Nash, Marta Casaús, Aura Marina Arriola, Walda Barrios, Myrna Mack, Amanda Pop, Aura Cumes, Emma Chirix, el grupo de Mujeres de Kagla, Gladys Tzul Tzul, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Georgina Méndez, Lorena Cabnal, Maya Cu y Shirley Campbell Barr, entre otras, han sido iniciadoras y referentes de los estudios feministas desde una perspectiva interseccional en la región, ya que han analizado la situación de las mujeres desde puntos de vista complejos y multidimensionales.

Deconstruir la asunción de que la opresión es universal para toda mujer nos ha ayudado a entender cómo las mujeres han sido concebidas como unitarias, homogéneas y, sobre todo, naturales[9] para el discurso teóricosocial dominante. En esa misma línea, este libro es heredero de los aprendizajes de las luchas de las mujeres zapatistas que han denunciado cómo la discriminación por ser mujer, indígena y pobre solo puede entenderse de manera multidimensional. Este libro cimenta sus bases en la conciencia de que frecuentemente las teorías y movimientos feministas han privilegiado la opresión sexista, como si toda mujer experimentara las mismas formas de subordinación. En esta propuesta editorial nos preocupamos por analizar la injusticia producida interseccionalmente en esta región y cómo opera la opresión con particularidades diferenciales.

Por otro lado, la *colaboración intertextual* e *intersaber* nos ayuda a desestabilizar la idea de que la producción de conocimiento es labor individual de quien firma el texto, pues se trata de un trabajo comunitario. Por eso es tan importante que la crítica cultural con perspectiva feminista tenga en cuenta la transdisciplinariedad y la hiperescritura (intercambio de géneros

[9] Aunque la intención crítica es deconstructiva y desnaturalizadora de las categorías, somos conscientes de que las relaciones de poder, las violencias y las exclusiones racistas, sexistas, clasistas y colonialistas siguen operando a través de esas mismas tecnologías y no podemos prescindir de ellas.

y disciplinas). "Hiperescribir" significa intercambiar continuamente géneros y disciplinas (Clifford y Marcus, 1991, p. 60).

Así, intentamos combatir la violencia epistemológica del eurocentrismo euronorteamericano, el cual invisibiliza e ignora epistemologías alternativas producidas "desde los márgenes" y "desde abajo". Por ello este trabajo se construye a través de la colaboración intersaber. Este fundamento cobra especial relevancia con relación a la incorporación de textos, géneros y disciplinas escasamente visibilizadas en el espacio académico dominante. Esta colaboración se refiere a introducir en la prosa académica nuevas formas textuales como el ensayo filosófico, poemas, videos, *scripts*, archivos mutables, documentos, activación de espacios y *performance*, entre otros.

A través de la *colaboración intertextual e intersaber* podemos construir una nube de conceptos y propuestas de conocimiento para vencer ciertas narrativas como racismo, sexismo, clasismo, cis-heterosexismo epistemológico, las cuales contribuyen con el orden de explotación colonial y neocolonial de las ideas y con el sistema rígido de género y sexualidad. El racismo y sexismo epistemológicos han estado sustentados en la esperanza de algunos grupos de "'dominar la naturaleza' para mejorar la especie [y esto] se ha convertido en el generador directo de la acumulación y el control económicos, políticos y sociales" (Harding, 1996, p. 16).

Los pueblos indígenas, afrodescendientes y las comunidades disidentes sexuales y sus epistemologías, no siempre alineadas con las culturas dominantes, han construido formas interpretativas, no solamente usando herramientas de producción de conocimiento de la academia, sino de otras formas de saber diversas. Para Gladys Tzul-Tzul (2015), estas formas en que las comunidades indígenas construyen conocimiento van:

> desde las que emergen de tácticas de organización para la producción y autoregulación de los medios concretos para sostener la vida cotidiana, así como de las persistentes deliberaciones para interpretar la ley con el objetivo de erosionar las formas de poder dominante. Las marchas y manifestaciones públicas resultan ser tácticas dentro de una amplia estrategia. Sabemos que muchas veces estas formas de rebelión abierta han tenido una gran efectividad, pero ciertamente éstas solo pueden sostenerse en la organización de la vida cotidiana (p. 12).

Siguiendo a la misma autora, este tipo de proyectos epistémicos han ideado y creado estrategias de análisis y conocimientos a veces ambivalentes y contradictorios. No obstante, históricamente han ejercido un poder alternativo a los postulados de la ciencia hegemónica. Por ello daremos especial importancia a estas epistemologías.

Por último, la *circulación del conocimiento* forma parte de uno de los acuerdos con las autoras de este trabajo y es uno más de los fundamentos epistemológicos articulatorios. Sin duda, es uno de los ejes que permite el movimiento de rotación de los entramados y es el elemento que empleamos para hacer posible una secuencia que haga circular y democratizar radicalmente la producción de las prácticas científicas para un incremento de la objetividad (Harding, 1996; Romero Bachiller y García Dauder, 2006).

Además, la articulación de la secuencia no es posible sin la participación de quien lee, ya que es quien hace posible el ensamblaje de los elementos configuradores del trabajo. Una de las cuestiones que la ciencia convencional ha reproducido históricamente desde el siglo XVII es la manera de estabilizar los hechos a través de la restricción del acceso a la información. Esta se ha regulado estrictamente en el espacio de los grupos científicos dominantes, comunicados de forma privilegiada e integrados en una comunidad científica reducida. La manera de hacer público el modo de

vida experimental se hace a través de la tecnología literaria o de la escritura de la ciencia (Haraway, 2004, p. 17)[10].

La separación público-privado ha producido una de las reestructuraciones del espacio material y epistemológico de finales de siglo XX, retomadas como parte de las consideraciones para una mejor "ciencia para la gente". Una clave para esta restructuración inclusiva y democratizadora del conocimiento ha sido la ampliación del acceso, producción y distribución del conocimiento científico a un mayor número de personas y colectivos sociales. La circulación del conocimiento es un compromiso y una propuesta de proyecto feminista de la ciencia desde una visión del mundo más compleja para "vivir bien en él, en relación crítica y reflexiva con nuestras prácticas de dominación y con las de otros y con las partes desiguales de privilegio y de opresión que configuran todas las posiciones" (Haraway, 1991, p. 321).

[10] Según esta autora, también existe la tecnología material que se refiere a los instrumentos o máquinas utilizados en el "laboratorio" y la tecnología social que incorpora las convenciones que los científicos deberían utilizar al tratar unos con otros y al considerar declaraciones de verdad. Para Haraway (2004), la manera histórica en la que los hechos se han establecido como creíbles en la ciencia, ha sido a través de multiplicar su fuerza con el testimonio público y colectivo. Según explica, un acto público debía tener lugar en un espacio que se pudiera aceptar semióticamente como público y no como privado. Sin embargo, el espacio público debía ser definido rigurosamente y no todo el mundo tenía acceso a él; es decir, no todo el mundo podía testificar de manera creíble (2004, p. 16). De hecho, el espacio público del modo experimental ha sido criticado como parte del espacio privado, secreto y con acceso restringido, y no tanto como un espacio civil público al que todo el mundo puede entrar sin impedimento. Haraway explica que los testigos construidos "modestamente" en la ciencia han sido personas con autoridad que podían acceder al espacio científico regulado estrictamente como espacio de la "cultura de la no cultura" y en el que se intercambiaba información solo con aquellos que tenían acceso a dicho espacio. Haraway critica la "cultura de la no cultura" que los grupos científicos dominantes han construido para legitimar su trabajo de investigación. La figura tradicional del "observador modesto", neutral y aséptico, está basada en la invisibilidad de los otros que sirven para sostener la propia vida y conocimientos" (Haraway, 2004).

Modos de pensar y de hacer juntas en medio de la pandemia del coronavirus

Varias de las autoras de este libro participaron en el marco del Seminario Internacional de Investigación "Memorias en las orillas: mujeres y feministas en las Ciencias Sociales", a través de mi coordinación, en la Fundación María y Antonio Goubaud (MAG), en Guatemala, durante los meses de septiembre, octubre y noviembre de 2020, vía remota, en plena pandemia de coronavirus[11]. Dicho seminario tuvo la intención de recuperar otros modos de hacer, sentir, interpretar y pensar. A su vez, fue una de las plataformas previas a este libro para analizar juntas las distintas realidades sociales a las que nos enfrentamos.

Estas estrategias de producir pensamiento y conocimiento colectivo eran ineludibles antes de la pandemia del coronavirus. A partir de esta crisis, que no es nueva, se convirtieron en necesidades vitales para resistir las desigualdades y para pensar y crear formas de vida más justas y dignas. Las participantes de dicho seminario mostraron en sus trabajos la importancia de oponer resistencia a las múltiples violencias a través de la recuperación de sus experiencias encarnadas, conocimientos parciales o situados, comprometidos y responsables con sus cuerpos, experiencias y territorios.

La noción de "memorias en las orillas", que dio nombre al seminario, se relacionó con el lugar desde el que hablamos: ubicadas en Chiapas, en la frontera sur de México, así como con la posicionalidad de quienes hablan desde Centroamérica y desde el Caribe. Mencionamos la idea de "memorias en las orillas" porque en los relatos de las Ciencias Sociales en nuestra región existe una carga orientada a la perspectiva de varones blancos,

---

[11] Todas las sesiones del Seminario "Memorias en las orillas: mujeres y feministas en las Ciencias Sociales" están en línea, en la web de la Fundación María y Antonio Goubaud (MAG), fundacionmag.org, así como en su canal de Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=DKrdV9-4rVs&list=PLb4-escEVc3TixEmOo_FBPr9s8GB1dtIS

mestizos, formados y cisheterosexuales. Lo anterior ha intentado ubicar históricamente a mujeres y feministas en un papel secundario, confinándolas a un espacio inaudible.

Marta Casaús Arzú, historiadora y politóloga guatemalteca, exprofesora mía y autora en este libro, me invitó a organizar dicho seminario como parte de las actividades del Grupo de Estudios e Investigación sobre América Latina (GEISAL), fundado en la Universidad Autónoma de Madrid hace más de tres décadas, del cual formo parte, con interés en la investigación acción y con orientación pública. Muchas de nuestras discusiones se han enfocado en analizar los hechos y las violencias históricas en Chiapas y Centroamérica –particularmente el racismo–, y a examinar otros modos de pensar y de hacer Ciencias Sociales en la región, elaborar conocimiento de manera alternativa y diferenciada de otros contextos para luchar, recordar y también vivir. Además, nos ha interesado discutir los procesos de lucha por el reconocimiento cultural, lingüístico y territorial de los pueblos indígenas y afrodescendientes que han experimentado distintas violencias, pero también su habilidad para generar estrategias para salir adelante y "soplar el dolor" (Ruiz Ortíz, 2018) para sanar sus corazones.

El diálogo con compañeras tsotsiles, ch'oles, mam, maya k'iche, afrodescendientes y garífunas, entre otras, nos ha ayudado a entender el papel de las mujeres como transmisoras de los saberes que implican las artes del tejido y uso de los textiles y la lengua, así como las metáforas del corazón en varias lenguas. De esta manera, hemos visualizado otros modos de pensar y hacer, con cuestionamientos fronterizos y transfronterizos sobre la operación en nuestra región de los sistemas de conocimiento en las Ciencias Sociales.

También hemos impulsado análisis sobre las violaciones a los derechos humanos, a los derechos de las mujeres, las luchas contra las injusticias y las violencias históricoestructurales, agravadas por la pandemia. Sin duda, en nuestras investigaciones

hemos aprendido a interpretar las estrategias de resistencia de mujeres chiapanecas, guatemaltecas, centroamericanas y particularmente de las mujeres mayas víctimas y sobrevivientes del conflicto interno armado en Guatemala.

Al finalizar el seminario, hicimos una convocatoria para publicar un libro colectivo interinstitucional con capítulos de investigación y textos originales relacionados con las temáticas abordadas, que ve luz en este momento. Las participantes de dicho seminario que aparecen en este libro respondieron positivamente al llamado de dicha propuesta. También extendimos una invitación especial a algunxs otrxs autorxs, cuyos trabajos nos parecían importantes de incluir para construir Ciencias Sociales más críticas y reflexivas.

Descolonizar las Ciencias Sociales

Históricamente los sistemas de producción de conocimiento científicosocial han visibilizado y otorgado una posición de privilegio epistémico al conocimiento con raíces occidentales, androcéntricas y antropocéntricas, impuesto sobre otras formas de conocer, dando lugar a una dominación epistémica, metodológica, ética, política y metafísica. Con intención de aportar una perspectiva crítica de formas dominantes para hacer "ciencia", iniciamos el libro con una sección titulada "Descolonizar las Ciencias Sociales" con el fin de explicar y luchar contra las opresiones y violencias históricoestructurales instauradas, particularmente contra las mujeres y formas de existencia negadas, a pesar de su papel central en la producción, transmisión, invención y reelaboración del conocimiento.

El primer capítulo de este libro, bajo mi autoría, titulado "Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales y la memoria", plantea algunos de los cambios y transformaciones producidos a partir del giro decolonial y de estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales para desnorte/estadounidense/

eurocentrizar el conocimiento y el pasado de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, así como para hacer investigación no sólo desde el pensamiento, sino desde el corazón. El capítulo recupera la vida y la obra de algunas investigadoras en la región chiapaneca y centroamericana, lo que resulta fundamental no sólo para comprender los orígenes y el devenir de las mujeres en las Ciencias Sociales, sino también para rendir un homenaje a aquellas que han tenido la valentía de desarrollar su trabajo intelectual y político en medio de contextos convulsos. Muchas de las investigadoras seleccionadas aún son desconocidas, no sólo en Chiapas y Centroamérica, sino en otras partes del mundo. Dicho capítulo pretende sorprender, provocar, especular y desconcertar la historia oficial de las Ciencias Sociales en la región.

Por su parte, Xochitl Leyva, una de las antropólogas referentes en la frontera sur de México, contribuye con el capítulo titulado "Nosotras las mujeres racializadas en resistencia". En dicho texto, la autora narra las luchas a las que se ha sumado, tales como las movilizaciones zapatistas y las luchas de las mujeres, de lxs jóvenxs revolucionarixs, para generar nuevas valoraciones analíticas sobre las desigualdades sociales. Levya, de ascedencia mixteca, afrodescendiente y mestiza, se formó desde muy pequeña en una educación autónoma y asamblearia. En el texto explica sus perspectivas políticas, éticas y hace una defensa constante de la creatividad.

Xochitl Leyva, quien se enfrentó al contexto de declaración de guerra y políticas contrainsurgentes en los ochenta, publicó en 1990 el trabajo "Espacio y organización social en la Selva Lacandona: el caso de la subregión Cañadas", convertido junto a Gabriel Ascencio en 1993 en el libro *Lacandonia al filo del agua.* En estos trabajos, Leyva reconstruyó un proceso social que sirve para comprender los distintos momentos organizativos de la región de la Selva Lacandona que antecedieron a la rebelión del 1º de enero de 1994. Su propuesta de antropología política de la época la llevó a vislumbrar la irrupción de las comunidades

zapatistas y la urgencia de revisar las relaciones entre pueblos indígenas y el Estado nacional mexicano.

A partir de la promulgación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres en 1993 y del levantamiento zapatista en 1994, se produjeron ciertas grietas en las formas dominantes de producir conocimiento sociocientífico en Chiapas, Centroamérica y el Caribe. La guerra de baja intensidad y las políticas de contrainsurgencia vividas en Chiapas en los noventa marcaron un antes y un después en las investigaciones de las Ciencias Sociales en toda América Latina. Las mujeres no solo pasaron de "objeto de estudio" a ser consideradas sujetos de investigación, sino que apareció con mayor fuerza la autoridad epistémica de mujeres indígenas, afrodescendientes, sujetos disidentes sexuales y experiencias de existencia pluridiversa, tal como veremos en varios capítulos de este libro.

Si antes de 1994 la antropología había trabajado con etnografía y observación participante para mostrar de forma "objetiva" la situación de los pueblos indígenas en México, la guerra de baja intensidad no permitió seguir trabajando de manera distante, debido a que la neutralidad en contexto de guerra no era posible. Estos hechos hicieron que cambiaran las premisas teóricas, metodologías y las maneras de acercarse y trabajar con la gente.

Así se aportaron nuevas coordenadas para la producción de conocimiento: desestadocentralizando las problemáticas, enfocándose en las particularidades de los movimientos de mujeres indígenas en su propia voz, así como desordenando las representaciones y los discursos sobre dichas mujeres, producidos por los movimientos feministas. Además, las espiritualidades comenzaron a tratarse como formas importantes para pensar, interpretar y analizar el mundo. Fue una época en la que comenzó a cuestionarse severamente el racismo epistémico y se hicieron investigaciones con diálogos de intersaber. Así, la autonomía metodológica y los análisis interseccionales fueron indispensables y los Encuentros de

Mujeres Zapatistas, convocados en el caracol de Morelia, en 2018 y 2019, lo reafirmaron. Todas estas son temáticas abordadas en varios de los capítulos de este libro.

Justicia y verdad: investigaciones antirracistas comprometidas

En las últimas seis décadas, las Ciencias Sociales han vivido cambios profundos en aspectos epistemológicos, metodológicos, en sus temas de interés, así como en cuestiones éticas y metafísicas. Las investigaciones comprometidas forman parte de las transformaciones de las Ciencias Sociales a nivel mundial a partir de los setenta del siglo XX. En la segunda sección de este libro, recuperamos los trabajos de investigación de dos autoras comprometidas con los derechos de las mujeres indígenas y sus territorios en Guatemala, donde el gobierno de facto de Efraín Ríos Montt realizó una campaña de exterminio contra los pueblos indígenas de 1982 a 1983, al asesinar a más de 200 mil personas, en particular a *ixiles*, *q'eqchi'*, *kachiqueles* y *achis*.

En esta sección, Marta Casáus Arzú colabora con un texto dedicado a la evolución y las modalidades de vinculación de las oligarquías con el poder político en Guatemala desde la época colonial hasta el periodo poscolonial. El hallazgo más importante de su investigación iniciada en los años ochenta (s. XX) radica en la demostración del racismo como una ideología que se extiende a todo el grupo social dominante. Así en su libro *Guatemala: linaje y racismo* (1992), Casaús explica que los juicios de valor del inconsciente colectivo del núcleo oligárquico se convirtieron en una práctica política de la clase dominante hasta llegar a un genocidio.

Los hallazgos de Casaús sirvieron 33 años después, en el juicio por genocidio en 2013 contra Efraín Ríos Montt, para demostrar que los discursos racistas de las élites de poder, registrados por ella en una encuesta realizada en los años ochenta, contenían

imaginarios genocidas contra los pueblos indígenas. Por otro lado, en 2016, algunas mujeres *q'eqchi'* dieron sus testimonios en el juicio del "Caso Sepur-Zarco". En este juicio sin precedentes, la violación sexual se reconoció como un arma de guerra, al afectar a mujeres y varones *q'eqchi'*. La violación sexual fue una agresión al grupo considerado "contrario" y tuvo como fin su exterminio. El trabajo forzado, la esclavitud y la violación sexual de las mujeres fueron diseñados como tácticas y estrategias para el control de los territorios e implicaron gastos para el ejército (armas y agentes para utilizarlas, entre otros elementos).

En dicho juicio, Marta Casaús Arzú presentó un peritaje históricoantropológico para proporcionar una interpretación de los hechos. Dicho peritaje se dedicó a explicar la operación de la protocolización de las violaciones y políticas eugenésicas, mezcladas con el racismo de la élite y la oligarquía militar, así como con la misoginia y la asociación del cuerpo de las mujeres con la posesión de los territorios. Se sentenció a dos exmilitares por 360 años. Sin duda, los testimonios de las mujeres *q'eqchi'*, quienes levantaron la voz y contaron sus experiencias, fueron verdades innegables.

En ese sentido, Marta Casaús, una de las más importantes investigadoras y activistas comprometidas centroamericanas, participa en este libro con el capítulo "El valor de los peritajes para hacer memoria y justicia social con las víctimas y sobrevivientes del genocidio en Guatemala". En el texto expone cómo los testimonios de las mujeres mayas, marcadas por género y etnicidad, han aportado evidencias en varios juicios. También explica cómo la esclavitud sexual, la detención ilegal y las violaciones operaron como crímenes de lesa humanidad y generaron efectos psicológicos y anímicos en las mujeres afectadas por la violencia. Este capítulo trata sobre los procesos de justicia, resarcimiento material y reparación moral y sobre la contribución de los peritajes para afirmar las condenas en juicios de crímenes de lesa humanidad.

Por su parte, Victoria Sanford continúa con un trabajo titulado "El impacto en la falta de certeza jurídica de la tierra de las comunidades indígenas en la vida de las mujeres y la familia". En dicho capítulo reflexiona sobre las luchas por el derecho a la tierra de las mujeres indígenas, sostenidas durante siglos en Guatemala. La autora realiza una breve exposición histórica desde la época colonial hasta los ochenta del siglo XX, cuando el conflicto armado interno se agudizó y dejó miles de desaparecidos y asesinados. También señala algunos hechos ocurridos a partir de los Acuerdos de Paz en 1996.

Durante más de 20 años, Victoria Sanford se ha dedicado a registrar, documentar y demostrar la implicación del Estado y el ejército guatemalteco en el genocidio de poblaciones indígenas, principalmente, de comunidades *ixiles*, *achis*, *k'iche'* y *q'eqchi'.* Sanford trabajó en exhumaciones en Plan de Sánchez (Rabinal), Acul (Nebaj), San Martin Jilotepeque (Chimaltenango), San Andrés Sajcabaja (k'iche'), Panzós, Chimaltenango y San Andrés Sacabaja, así como en investigaciones de campo en Huehuetenango, Alta Vera Paz, Baja Verapaz, Izabal, Chiquimula, Zacapa y todo el K'iche'.

Esta sección del libro muestra investigaciones conscientes de los procesos de memoria, justicia y verdad, temas de análisis e intervención importantes para muchas de las investigadoras que elaboraron trabajos comprometidos con las víctimas del conflicto en los años posteriores, entre ellas, Marta Casaús, Victoria Sanford, Walda Barrios, Yolanda Aguilar Urizar, entre otras.

Memorias desde las actoras en resistencia

La tercera sección de esta publicación está integrada por dos trabajos sobre la memoria como herramienta contra la violencia racista patriarcal en el largo camino de las mujeres indígenas. Algunos de los relatos en esta sección nos brindan la posibilidad

de tener una mirada mucho más amplia sobre la noción universal de "mujer" como sinónimo de: blanca, clase media, urbana, con educación universitaria. Noción reproducida por el pensamiento y los feminismos occidentales, que han ignorado las dificultades de las mujeres indígenas, en contextos como el de Guatemala y Centroamérica, región atravesada por el imperialismo económico, la cultura estatal, los problemas de soberanía territorial de los pueblos, la militarización genocida, el empleo policial estatal y el encarcelamiento de las personas más empobrecidas, la paramilitarización, el feminicidio, la división sexual del trabajo y –recientemente y con mayor agudeza– el extractivismo, la imposición de licencias mineras, hidroeléctricas y eólicas, la privatización de los servicios básicos, el narcotráfico y el crimen organizado.

Con la intención de descolonizar las ideas dominantes sobre las mujeres y su pasado, participan María Guadalupe García Hernández, fundadora de la oganización "Mujeres de Mamá Maquín" (MMQ), y Mabel Dalila Morales Sánchez, estudiante de origen mam de la Maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales en la Universidad Autónoma de Chiapas, y a quien he acompañado en la dirección de su tesis. Las autoras desarrollan un diálogo y hacen resonar varias voces de las MMQ, organización creada en 1990 por mujeres mayas *mam*, *q'anjob'al*, *q'eqchi'* y *chuj* refugiadas en México, durante el conflicto armado interno en Guatemala. En 1990, apoyadas por organizaciones políticas y populares de México y Guatemala, formaron la organización MMQ, cuyo nombre rinde homenaje a la dirigenta *q'eqchi'* Adelina Caal Maquín, que fue masacrada junto a su pueblo en Panzós en 1978. MMQ fue creada por 45 dirigentas sociales de distintos pueblos indígenas en 1990 y llegó a aglutinar a miles de mujeres refugiadas en México, particularmente en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, en los años ochenta (s. XX). Estas mujeres mayas campesinas rebeldes refugiadas son un ejemplo de la capacidad de organización y respuesta ante las injusticias y desigualdades en la distribución de la tierra.

En este capítulo, María Guadalupe García Hernández y Mabel Dalila Morales explican cómo el proceso de refugio obligó a las mujeres a organizarse y a generar interpretaciones y análisis sobre la realidad y las experiencias dolorosas vividas antes de salir de Guatemala, aunado a los sufrimientos en los campamentos en México. Asimismo exponen algunos de los retos frente al extractivismo minero e hidroeléctrico y las nuevas formas de colonización neoliberal que impactan directamente en sus cuerpo-territorios. Esta noción constituye un gran aporte, debido a que denuncia las desigualdades específicas que cruzan los cuerpos desde reivindicaciones particulares por el hecho de ser mujeres, y sus vivencias relacionadas con las montañas, los ríos, los árboles, el aire y los animales no solamente de su entorno, sino de su propia carne.

Por su parte, Anelí Villa, posdoctorante en el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, se centra en los contextos de violencia política del conflicto armado interno de Guatemala (1954-1996), así como en la participación invisibilizada de las mujeres por buena parte de la historiografía. Además, expone cómo se les ha tratado como víctimas, al poner el foco de atención en la violencia vivida y relegando su agencia política. Anelí Villa desarrolla apuntes teoricometodológicos sobre las historias de las mujeres a partir de sus voces, diversidades y memorias, vistas desde la esperanza como una categoría de análisis sociohistórico que parte del reconocimiento de su potencial emancipador como sujeto de transformación.

Los textos de esta sección contribuyen a ampliar la perspectiva sobre las visiones monolíticas y victimistas hacia las mujeres que han vivido situaciones de violencia durante el conflicto armado en Guatemala, pues desde el genocidio hasta la actualidad no han parado de exigir justicia social y redistribucción de las tierras, a pesar de que ahora existe una realidad de desarrollo devastador, extractivismo y distintas formas de muerte, violencia sexual, encarcelamiento y despojo.

Reflexiones autoetnográficas feministas

Esta sección es una muestra de la posibilidad de hacer autoetnografía feminista como manera de narrar las experiencias desde la vida de quien escribe, al evitar la violencia epistémica de una tercera persona que habla por las demás desde el canon de la ciencia y partir de una misma para representar las historias de otras mujeres.

Varias investigadoras en Chiapas y Centroamérica han tenido experiencias políticas, militantes y revolucionarias y han vivido persecución, violencias, encarcelamientos e incluso asesinatos, así como serias amenazas al acompañar a sobrevivientes de masacres y de violencia sexual. En ese sentido, en esta sección, participa Yolanda Aguilar Urizar, antropóloga guatemalteca, cuyas investigaciones han sido de suma importancia en el campo de derechos humanos, mujeres indígenas y justicia. Yolanda Aguilar es una antropóloga feminista guatemalteca holística y decolonial. Es fundadora del *Centro Q'anil* de formación, sanación e investigación transpersonal, donde ha plasmado su propuesta conceptual y vivencial. Aguilar formó parte de una generación de feministas centroamericanas, organizadas desde los años ochenta, influenciadas por los feminismos de la diferencia latinoamericanos, por lo que su trabajo sobre las luchas contra el racismo y el sexismo ha marcado toda una época de la investigación sociocientífica de la región que no puede entenderse sin el vínculo entre investigación, activismos y sanación. Para esta pensadora, la antropología, la transformación de la conciencia y la terapia de reencuentro han contribuido a analizar y transgredir patrones culturales aprendidos, así como a llevar duelos para curar heridas del pasado, algo que constituye un punto de enunciación de las investigaciones descolonizadoras y despatriarcalizadoras en Guatemala, Chiapas y Centroamérica.

Yolanda Aguilar participa con el capítulo titulado "Femestizajes: Aprender el vínculo entre deseo racializado y reproducir

el racismo" (2019) en el que narra el proceso metodológico de elaboración de dicha publicación. *Femestizajes* es una noción desarrollada a partir de una autoetnografía que narra una historia personal e incluye las voces de 18 entrevistadas, 35 entrevistas y 74 horas de transcripción de grabaciones, usadas para analizar, según la autora, "el lugar de las ladinas-mestizas que se ha forjado en la aspiración a la blanquitud, deseo supremo de la sociedad guatemalteca y su infinito racismo, traducido en ritos, expresiones, formas de producción, relacionamientos, lenguajes", entre otros temas. Dicha propuesta parte de la antropología feminista no enfocada en el análisis clásico de la otredad, sino en la autoetnografía como método para cuestionar el racismo, la sexualidad y el deseo "en la vida de una misma", así como autoobservar la identidad "ladina" y la blancura internalizada históricamente hasta llegar al día de hoy.

La propuesta de Yolanda Aguilar es analizar "nuestra subjetividad colonizada" y cuestionar "el patriarcado como una enfermedad sistémica global, estructural y profunda que impregna todos los aspectos de la vida, cada célula de nuestra sociedad". De acuerdo a Yolanda Aguilar, no podemos analizar esta realidad en toda su dimensión si no partimos del elemento de lo simbólico y, por tanto, de un "feminismo holístico, decolonial y transfeminista".

Afropoéticas y escrituras *bat'sil antsetik*

Aunque las luchas de las *bats'il antsetik* (mujeres originarias), hablantes de lengua *tsotsil, tseltal, ch'ol, mam* y *maya k'iché*, entre otras, se podrían remontar a la época colonial, desde los años noventa del siglo XX, la promulgación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas en 1993 marcó un momento de mayor intensidad en dichas luchas. A partir de ese momento, los movimientos, grupos y subjetividades diversos de mujeres indígenas y afrodescendientes en América Latina hicieron más

visibles sus críticas al androcentrismo, racismo y sexismo reproducidos en la mayoría de los espacios de la vida social, y de manera particular a las Ciencias Sociales.

Dichas críticas e interpretaciones del mundo se han elaborado muchas veces a través de la poesía, considerada por las Ciencias Sociales dominantes como de menor importancia en la dinámica de colonialismo epistémico. Los cuentos, los poemas, las novelas, los tejidos, los rezos, los cantos y las obras de teatro, entre otros formatos creativos, han servido a algunas mujeres indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales como medios para analizar, interpretar y conceptualizar la violencia contra las mujeres, el racismo, la discriminación, el desprecio por el uso de sus trajes, la cosmovisión o la manera particular de ver el mundo, entre muchos otros temas. Por eso, en esta sección, retomamos otras formas de conceptualizar, de hacer teoría y de interpretar la realidad, no solamente las que se acostumbran en la academia ortodoxa y en los movimientos políticos de izquierda, sino también las escrituras, representaciones, estrategias, procesos, poéticas y estéticas diversas.

Mayra Santos Febres, escritora y profesora de la Universidad de Puerto Rico, participa con un capítulo titulado "Negra letrada/Confesiones afropoéticas". En dicho texto, la autora revela su miedo a escribir como mujer negra, pero sobre todo su temor a quedarse callada. Reflexiona sobre dónde situarse como escritora negra de habla hispana; al mismo tiempo, explica cómo han surgido "poetas, novelistas, filófosos afrodiaspóricos que articularon otra manera de concebir los ritmos de la palabra y otras formas de narrar la realidad", aunque los protagonistas del debate intelectual han sido varones en su mayoría.

En este texto, la escritora puertorriqueña "critica a los patriarcas criollos herederos del modelo colonial" productores de discursos que dejan de lado otros saberes, y recupera aprendizajes de las experiencias de Saatjee Bartman, *khoikhoi*[12] llevada a Europa para

[12] Nombre de una nación indígena del sudeste de África.

ser exhibida como atracción circense en el siglo XIX; así como de "Pequeña Flor", protagonista de un cuento de Clarice Linspector, y de Julia de Burgos, escritora negra grifa. Mayra Santos Febres es una de las voces referentes del Caribe. La literatura aquí aparece como una herramienta más de las mujeres negras para exponer sus interpretaciones sobre el mundo racista, heterosexista y binarista de género, y para utilizar la imaginación como una forma de especular y resistir ante las dinámicas colonialistas que el canon literario y académico continúan reproduciendo. Mayra Santos Febres es poeta, novelista, ensayista, narradora y Doctora por la Universidad de Cornell, en Estados Unidos. Su obra ha sido reconocida a nivel mundial como una escritura que permite concebir otras formas de ser y de pensar la academia, los cuerpos, el pasado y la vida.

Por su parte, Georgina Méndez Torres, antropóloga *ch'ol* de la Universidad Intercultural de Chiapas, contribuye con el capítulo "Hacer memoria: escribiendo las historias de resistencias desde las mujeres indígenas". Reflexiona sobre cómo la poesía ha permitido sistematizar las trayectorias personales y colectivas de las mujeres indígenas y aborda la oralidad como una fuente de pensamiento y saberes de las ancestras, pero también de historias de las nuevas generaciones de mujeres, cuyo caminar y experiencia trazan el camino para guiar los pasos venideros.

Además, la autora retoma algunos de los aportes de las mujeres indígenas "para evidenciar los silencios en la historia" a través de organizaciones y asociaciones civiles como las Escuelitas Zapatistas en Chiapas, la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuango en Ecuador, el proyecto educativo de la comunidad Nasa en Colombia y un sinfín de procesos en todo Abya Yala. También recupera los trabajos de Ruperta Bautista, autora de este libro, y de Juana Karen Peñate, poeta ch'ol, cuyos trabajos explica a través de las nociones de *nichimal k'op* y *pejkaj ch'utyaty,* cuyo significado es palabras floridas en tsotsil y *ch'ol*, respectivamente.

Pensamiento y territorios prietos *queer*

Erradicar el racismo, el norte/estadounidense/eurocentrismo y cisheterosexismo del lenguaje y el pensamiento es una tarea política, debido a que estas lógicas han sido fundamentos para los genocidios de poblaciones enteras, bajo una idea naturalizadora de raza y sexo. Esta sección incluye textos sobre las experiencias afrodiaspóricas en conexión con el territorio y los dolores por el proceso de desterritorialización; los sueños y visiones para pensar en otros mapas a partir de la espiritualidad, la ancestralidad y el sentipensar; las palabras radicales ante el borramiento de identidades negras y afrodescendientes, y teorías, prácticas y vivencias desde puntos de vista con conciencia ancestral desde distintos territorios prietos *queer.*

Esta sección incluye un capítulo titulado "Teorías Queer Afrodiaspóricas para un territorio prieto borrado" de Tito Mitjans Alayón, cuya investigación se desarrolla, entre 2015 y 2020, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, un espacio geográfico conectado con distintos lugares a través de identidades y experiencias afrodiaspóricas. Dicha investigación se basa en su tesis de Doctorado en Estudios e Intervención Feministas (CESMECA)[13]. Tito Mitjans (historiador, activistx, feminista, afrocubanx y no binario trans masculino) expone algunas de las nociones conceptuales para la elaboración de las "narrativas de desterritorialización antinegras". En el capítulo de este libro habla sobre la estrecha vinculación de las narrativas con los discursos de blanqueamiento y mestizaje del proyecto nacional mexicano y de la "razón feminista" (Espinosa, 2017). Para el autor, las narrativas de desterritorialización antinegras toman forma en distintos espacios sociohistóricos que dan vida a la cultura mexicana: los discursos del proyecto nacional mexicano, las políticas estatales y los imaginarios populares.

[13] Acompañé la dirección de esta tesis doctoral. Fue un proceso del cual aprendí mucho.

Tito Mtijans Alayón indaga sobre los *borramientos epistémicos antinegros* en la sociedad chiapaneca y en los feminismos. En este sentido, desarrolla el término "narrativas de desterritorialización" para explicar las vulneraciones a las comunidades negras y afrodescendientes en Chiapas y San Cristóbal de las Casas. A su vez, muestra cómo las mujeres negras se han apoderado de los territorios y sus efectos, y aborda las narrativas de desterritorialización antinegras sobre los cuerpos negros *queer* y trans. En ese sentido, Tito Mitjans recupera críticas feministas contra los dualismos modernos del sistema sexogenérico racial en cuanto a corporalidades negras trans y no binarias.

Es necesario aclarar que determinar la concordancia sexogenérica de una persona es un asunto complejo; como con la idea de raza, nos encontramos ante una concepción social y no frente a un resultado de la naturaleza. Así, la "mujer" se asocia frecuentemente a diferencias biológicas irrefutables según un sexo al que se le da una significación fisiológica. La aflicción por determinar el sexo y género en las sociedades contemporáneas ha hecho que las personas trans, con géneros no binarios e identidades *queer* negras, indígenas y prietas, sean ubicadas en posiciones de menor importancia[14].

Actualmente Tito Tijans Alayón y yo participamos en el proyecto de investigación titulado "Cartografías de la disidencia sexo-genérica indígena y afrodiaspórica contra las violencias coloniales en Chiapas, Centroamérica y el Caribe", que resultó ganador, en 2021, en la convocatoria "Desigualdades y violencias de género en América Latina y el Caribe" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

[14] Anne Fausto Sterling, (2006), en *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad* explica la importancia de problematizar algo tan aparentemente "obvio" como qué significa ser un varón o ser una mujer. ¿No hay acaso otras formas de identificarse que no entren dentro de estas formas de identificación? ¿Qué significa ser varón? ¿Qué significa ser mujer? ¿Es algo fijo? ¿Existen mujeres de verdad? ¿Cuáles son los criterios para determinar ser mujer o ser hombre? ¿Por qué existen controles de sexo? ¿Por qué a ciertas instituciones les interesan tanto los exámenes cromosomáticos? ¿Por qué esos controles y sus técnicas avanzadas han intentado determinar la condición congénita llamada insensibilidad a los andrógenos, en personas con cromosoma "Y", que a su vez se identifican como mujeres? ¿No tener ovarios, ni útero, quiere decir no ser mujer? ¿Tener una apariencia

Una de las cuestiones que el *pensamiento transfeminista* ha contribuido a desmontar es la idea dominante de que "género" y "sexo" son categorías opuestas. Así, en los estudios médicos y en las teorías antropológicas dominantes, se ha ubicado "sexo" en la dimensión biológica y "género" como construcción sociocultural, debido a que "todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de análisis biológicos" (Lugones, 2008, p. 84). No obstante, las pensadoras transfeministas y decoloniales han aportado a la deconstrucción de la idea del determinismo biológico, al considerar que tanto "género" como "sexo" son parte de la ideología binarista de género y una invención colonial y occidentalocéntrica (Oyewùmí, 1997; Lugones, 2008).

Las políticas de control de "sexo" son a los imaginarios cisgeneristas lo que las políticas de control de "raza" a los imaginarios coloniales racistas. Oyèrónkẹ́ Oyewùmí (1997) ha explicado que "durante siglos la idea de que la biología es destino –o mejor aún, que el destino es biológico– ha sido escencial en el pensamiento occidental" (1997, p. 37). En esa misma línea, el pensamiento transfeminista ha puesto en cuestión las nociones de "sexo" y "raza" como dimensiones biológicas, ya que ambas fueron construidas e impuestas como naturales, como parte de las políticas

de mujer y cierta genitalidad, señalada como testículos, producir testosterona, pero tener células que no reconocen esta hormona masculinizante, te hacen menos mujer? ¿Tener ovarios poliquísticos, producir elevados niveles de testosterona o tener hirsutismo (afección en las mujeres que resulta en un crecimiento de vello oscuro o grueso: cara, pecho y espalda, frecuentemente debido a hormonas andrógenos, principalmente la testosterona) te hace menos mujer?

Estas son algunas de las preguntas discutidas ampliamente por filósofas de las ciencias y biólogas feministas con relación a las políticas del género y de la sexualidad y muchos de sus estudios han concluido que declarar que existen únicamente dos géneros y dos sexos puede resultar impreciso. Hacer controles de sexo dualistas puede ser peligroso, incluso para las propias personas que realizan dichos exámenes, pues puede llegar a darse el caso de que ni ellas mismas cumplan con los parámetros rígidos que proponen para determinar qué es una mujer y qué es un hombre. Es necesario señalar que la referencia a dos géneros (masculino-femenino) contribuye a esencializar diferencias, dicotomías y reforzar asimetrías, ya que obliga a la correspondencia entre sexo y género.

de control de las poblaciones colonizadas para generar así "zonas de lo humano" y "zonas de lo no humano" . Sin embargo, ambas son construcciones socioculturales. Ha sido necesario romper con las nociones cartesianas de los dualismos de cuerpo y mente, y los de naturaleza y cultura, ya que la historia dominante relata que "hombre" es a "mente" y a "cultura", lo que "mujer" a "cuerpo" y "naturaleza", y "mujeres, primitivos, judíos, africanos, pobres y toda persona calificada con la etiqueta 'diferente', en diversas épocas históricas, se consideró como encarnada, dominada por el instituto y la afectividad, ajena a la razón. Eran la Otredad y la alteridad es un cuerpo" (Oyewùmí, 1997, p. 40).

La poesía como escritura descolonizadora

Los poemas y textos originales de esta sección son análisis sobre injusticia, racismo, discriminación y extractivismo como escrituras descolonizadoras. Por su parte, Ruperta Bautista, educadora popular, escritora, antropóloga, traductora y actriz maya tsotsil, participa con *Chi'el K'opojelal*, una selección de poemas tanto en *bats'i k'op* (lengua verdadera o tsotsil) como en español. Esto no es menos importante para las poetas indígenas, pues experimentaron muchos obstáculos para que sus escritos en sus lenguas fueran aceptados como referentes académicos y literarios dentro de los espacios de las Ciencias Sociales. Las mujeres indígenas han socavado las ignorancias de la investigación sociocientífica dominante sobre sus historias, cuerpos y experiencias dolorosas, a través de la poesía como herramienta para reducir los altos niveles de desconocimiento que la academia y la sociedad han producido sobre sus identidades e historias. Por poner un ejemplo: en 1998, Ruperta Bautista narró en su poema "*Lunex ti ch'enalo'* / Lunes en el pozo", las violencias del militarismo y el paramilitarismo en Chiapas, particularmente en la masacre de Acteal (Bautista, Susana, 2016) desde su perspectiva y lugar situado.

Así, los poemas de Ruperta Bautista incluidos en este libro se tejen y narran las vivencias de las niñas que escriben palabras, bordan el conocimiento de sus abuelos y recuerdan para no olvidar sus orígenes. Ruperta Bautista contribuye a clarificar uno de los muchos desconocimientos con relación a las resistencias de las mujeres indígenas. Ruperta es autora de varios poemarios y su trabajo forma parte de las voces de mujeres iniciadoras, activas, críticas y jóvenes de diversos territorios, quienes escriben y levantan la voz en sus lenguas como actos de resistencia y rebeldía.

Además, Irma Alicia Velásquez Nimatuj –antropóloga, activista y poeta maya *k'iche'*– participa en este libro con poemas sobre la situación de urgencia de lxs niñxs migrantes, en su mayoría indígenas, en su tránsito desde Centroamérica, pasando por México, hasta Estados Unidos de América, situación agravada a partir de 2007. "¿A dónde vas, niña?", "¿A dónde vas, niño?", "¿A dónde van, niñ@s?" y "¿Que a dónde vamos?" son cuatro partes de un poema seriado titulado "¿A dónde van?, en el cual la poeta analiza el momento en que las niñeces abandonan sus tierras en Honduras, El Salvador y Guatemala, para llegar hasta la frontera sur de México y de ahí partir hacia la frontera con Estados Unidos, lugares que para la autora operan como una jaula. La poesía es una herramienta de denuncia sobre la violencia contra niñas y adolescentes migrantes en tránsito hacia los Estados Unidos, lo que constituye una producción epistémica importante para los análisis sociocientíficos actuales de la región.

Los poemas también son un llamado desde una academia políticamente comprometida con las niñeces migrantes, sus familias y sus territorios. Considera los traumas vividos por el abandono de sus hogares, los múltiples vejaciones y violencias sufridas, y la impunidad a la que se han enfrentado, tal como señala Velásquez Nimatuj en su poema:

“Donde no hay esperanza.
Donde solo queda respirar la incertidumbre
de si viviremos para presenciar el ocaso
de cada día”

A través de la imagen del recuerdo del pasado en sus países de origen, la poeta denuncia y sensibiliza sobre el camino por andar de lxs niñxs. La autora registra y documenta las vivencias de las niñeces migrantes con sus memorias de las idas al campo a recoger muchules, la tapisca, las mazorcas de colores o las hojas de maxán, además de otras manifestaciones de añoranza, dolor, angustia, deseo y sueños.

La tierra de origen es la solidificación de todas las esperanzas y sueños para la vida de las infancias migrantes. En “¿A dónde vas, niño?”, la poeta dice “llevo conmigo todas las fuerzas de mi tierra para caminar” y constata el poder del terruño como un impulso para seguir. En “¿A dónde van, niñ@s?”, la poeta habla sobre lo que implica la migración para lxs niñxs, esa sensación de que arrancan su raíz y la incertidumbre de irse y no saber cuándo regresarán, las palabras lejanas con las que crecieron y despertaron, así como la esperanza de construir un futuro mejor.

Los poemas de Velásquez Nimatuj muestran el extrañar a padres, madres o hermanos en las noches y en las mañanas, en la sabiduría de hablarles para encontrar su lugar entre las veredas del pasado en sus tierras de origen y las raíces del futuro en los nuevos lugares. También expresan el desafío de las nuevas generaciones de migrantes indígenas y no indígenas: quienes llegan a Estados Unidos pasando por diversas tragedias y posteriormente residen en ese país, superando las luchas para sobrevivir en medio de las vicisitudes.

Juana María Ruiz Ortíz, escritora y traductora tsotsil, participa en esta sección con un poema en *bats’ik’op* titulado *Sk’ob*

uni sk'op leon, traducido al español como "Manita de león", en el que plantea su relación como mujer tsotsil con las plantas, hojas y raíces. La "manita de león" es una planta común en el sur de México y en otras partes de Centroamérica, así como en los Altos de Chiapas, lugar originario de Juana María Ruiz Ortíz. Suele ser utilizada como una alternativa medicinal para curar la diabetes, enfermedades del corazón o relacionadas con la presión. A pesar de que posee propiedades medicinales, es considerada "mala yerba" por su abundancia, lo que la expone a su destrucción.

En su poema, Juana Ruiz Ortíz pone en el centro de las discusiones la defensa de la vida y la tierra y el vínculo entre el cuerpo de las mujeres y el territorio, los árboles y las plantas de las *batsil'antsetik* en los Altos de Chiapas. *Sk'ob uni sk'op leon* narra la historia de una hoja de "manita de león" que cae, nadie levanta y es pisoteada por ser una hoja triste, seca y sin vida. En su composición parte de su propia historia de violencia vivida y compara la hoja con el maltrato por parte de los hombres hacia mujeres y niñas en los Altos de Chiapas.

El texto de Juana María Ruiz Ortíz aparece en este libro para ayudarnos a repensar los procesos de investigación de las mujeres indígenas desde el razonamiento, el corazón y la expresión de su relación con las *k´uyelan ta sk´elel ti kuxlejaltike* (defensa de la vida), *yutil sparajeik* (defensa de sus parajes) y el cuidado de *ch'ul banamil* (tierra sagrada). En una ponencia de 2018, esta autora señaló que en muchos pueblos se considera a los varones como los únicos con pensamiento. Este libro concuerda con su propuesta de reivindicar a las mujeres con una triple sabiduría: la del pensamiento, la del corazón y la brindada por la capacidad para desdoblar o desenredar los nudos.

Sk'ob uni sk'op leon tiene como base la ancestralidad, la espiritualidad, la comunalidad y una profunda relación con la tierra-territorio; es una herramienta para pensar en cómo, creativamente, las mujeres indígenas han entrelazado sus formas de sentir, mirar y

vivir el mundo. *Sk'ob uni sk'op leon*, al igual que otros poemas de la misma autora y diversas narrativas de mujeres poetas, pintoras, curanderas y tejedoras, tiene relación con el cuidado de la madre tierra, el agua, los animales y los dueños del agua (*ch'ulojob*), de la tierra (*ch'ulbanamil*) y del lugar sagrado (*yajbal ch´ul banamil*).

Cabe destacar que Juana María Ruiz Ortíz tiene trabajos de investigación como "El mandato de la mujer", publicado en 1991, texto autobiográfico sobre las diversas opresiones y violencias contra las mujeres indígenas, campesinas y pobres, a quienes han intentado silenciar bajo mandato de los hombres. Las autobiografías, los cuentos, poemas, novelas y obras de teatro escritos por autoras tsotsiles, colocan al centro de los debates temas importantes de la vida diaria; tal es el caso de la violencia intrafamiliar, el racismo, la discriminación, el desprecio por el uso del traje, la cosmovisión y la manera de ver el mundo. Dichas formas literarias sirven como herramientas y estrategias para curar y sanar el dolor de todas las violencias y opresiones vividas en distintos territorios y contextos a causa de género, clase y etnia.

Las autoras de esta sección contribuyen desde distintos territorios y puntos de vista a producir conocimientos, saberes, literaturas, escrituras, expresiones y, sobre todo, imaginación radical como elemento articulador de una misma y múltiples raíces. Sus trabajos no solamente son relatos de la vida de las mujeres narrados en su propia voz para evitar la violencia epistémica de una tercera persona que habla por ellas desde el canon de la ciencia, sino que son fuente de conocimiento y herramientas de investigación de memorias de mujeres y feministas contra las violencias patriarcales racistas.

El libro concluye con dos poemas de Montserrat Aguilar Ayala, escritora de origen afroindígena residente de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, desde hace varios años. Aguilar Ayala confirma el supuesto de Mitjans Alayón sobre la presencia afrodiaspórica en la ciudad y socava la supremacía blanca de los imaginarios sociales.

Su poema “Agrietando lo insalvable” es una revisión del pasado desde el presente, habla de cuando su abuelo muere y del momento en que la poeta es consciente de que él vive en ella. La tristeza se transforma y se mezcla con las experiencias de dolor de ambos. Se trata de dos historias que se tejen entre sufrimientos y esperanzas. El poema hace alusión a la ancestralidad que su abuelo le heredó. La frase “viejas amigas lobas aúllan” se refiere a un momento de la infancia de su abuelo cuando este adoptó un perro cachorro en el monte y días más tarde se dio cuenta de que en realidad era un lobo. La conexión con su muerte, su vida y su pasado llegan a la poeta a través de la oralidad de su abuelo. Es un homenaje a sus ancestros fallecidos y a sus experiencias y maneras de habitar el mundo, por medio de la conexión entre distintas existencias en un mismo plano. La ancestralidad aparece como una manera de protección y sanación para quien la invoca; además, sirve para revivir momentos del pasado a través de compartir experiencias. Se nombran palabras en purépecha como *t'upuri*, que hace referencia a las muertes a causa de las persecusiones y la resistencia en la meseta purépecha en los años 40 (s. XX) para proteger el bosque y evitar la tala de madera.

Los poemas también son un homenaje a las migraciones. El abuelo de la poeta nació en la meseta purépecha, pero de pequeño fue llevado a San Juan Parangaricutiro Viejo, Michoacán; aprendió español como ayudante de vulcanólogos que se desplazaban para estudiar el volcán Paricutín, el cual hizo erupción en 1952 y provocó la pérdida de su casa y escasas posesiones. Su abuelo creció en un medio que lo obligó a castellanizarse y al que no sentía pertenencia. La poeta se identifica con esos movimientos en los que el desplazamiento, la desposesión, las persecusiones, la lógica colonial y distintos motivos obligan a las personas a migrar.

Ahora bien, en el poema “Auto-regeneración”, Montserrat Aguilar expone el dolor como algo de lo que hay que escapar y a su vez un impulsor para salir adelante y autoregenerarse. La poeta se habla y se canta a sí misma. El vocablo náhuatl *yolotl*,

que significa corazón, es una evocación de la manera en la que su mamá Mariquita, de origen náhuatl, la llamaba, y se presenta como forma de nombrarse y de verse a sí misma como salida de su corporalidad para remendar y zurcir sus tristezas desde fuera. Es una invitación para abrazarnos a nosotras mismas; para abrazar nuestras tristezas, cantar con la poesía para sanar y autoregenerarse. Lo anterior es una demostración de que durante un proceso de dificultad se pueden sanar los dolores.

No carece de intencionalidad elegir este trabajo para cerrar el libro, debido a que los procesos de sanación y de reparación de los corazones lastimados son uno de los puntos que caracterizan las teorías y prácticas descolonizadoras y despatriarcalizadoras en Chiapas, Centroamérica y el Caribe. Los conocimientos, imaginarios y representaciones desobedientes de este libro tienen el fin de especular y vivir presentes y futuros de un modo diferente.

Bibliografía[15]

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM.

Aguilar, Yolanda (2019). *Femestizajes: cuerpos y sexualidades racializadas de ladinas-mestizas*. FG&Editores: Guatemala.

Bautista, Susana (2016). Levantar la voz con la Palabra': poesía de mujeres indígenas contemporáneas. *Tierra Adentro*, Cultura, México. Recuperado de https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/home-alone-el-grito-y-la-defensa-del-hogar/

Casaús, Marta (1992). *Guatemala: linaje y racismo*. FG&Editores: Guatemala.

Clifford, James y Marcus, George (1991). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.

[15] A lo largo del libro, se utilizará la normativa de APA 6ª. Edición, aunque se dejará el nombre de quien escribe la publicación para visibilizar a las autoras.

Crenshaw, Kimberlé. Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En, Platero, L: (R.) (Ed.) (2012). *Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87-122). Barcelona: Bellaterra.

Espinosa, Yuderkys (2017). Hacia la construcción de la historia de un (des)encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala. *Revista Praxis*, 76, 25-39.

Fausto, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad.* España: Melusina.

Haraway, Donna (2004). *Testigo Modesto@Segundo Milenio. HombreHembra Conoce Oncoratón: feminismo y tecnociencia.* Barcelona: UOC.

Haraway, Donna (1991). *Ciencia, "cyborgs" y mujeres: La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Cátedra.

Harding, Sandra G. (1991). *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Harding, Sandra (1986/1996). *Ciencia y feminismo.* Madrid: Morata.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Moraga, Cherrie y Castillo, Ana (ed.) (1987). *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press.

Oyewùmí, Oyèrónké (2007). *La invención de las mujeres.* Colombia: en la frontera.

Romero, Carmen, García-Dauder, S., Bargueiras, Carlos; Grupo de Trabajo Queer (2005). *El eje del mal es heterosexual: figuraciones, movimientos y prácticas feministas 'queer'*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ruiz, Juana María (2018). Soplar el dolor: una herramienta para investigar desde una misma. Ponencia presentada en el marco del Seminario Antropologías en Movimiento, coordinado por Marisa Ruiz Trejo, Universidad Autónoma de Chiapas.

Ruiz, Juana María (1991). El Mandato de la Mujer. En Anuario III, CEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Ruiz-Trejo, Marisa. Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica. En, Berrio, Lina; Castañeda, Patricia; Goldsmith, Mary, Ruiz-Trejo, Marisa; Salas, Monserrat y Valladares, Laura (coords.) (2020). Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas (pp. 83-118). México: Bonilla/UAM-I/UAM-X/ UNAM.

Ruiz-Trejo, Marisa G. (2016). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica. Clepsydra: *Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*. 15, 11-3.

Scott, Joan. La experiencia como prueba. En, Carbonell, N. y Torres, M. (Ed.) (1999), *Feminismos literarios* (77-112). New York: Routledge.

Uc, Pablo (2016). Abya Yala: Geopolíticas y gramáticas de poder contra espacial. En Marcela Rosales, Zenaida Garay Reyna y Carla Pedrazzanni (ed.) La espacialidad crítica en el pensamiento político-social latinoamericano. Nuevas gramáticas de poder, territorialidades en tensión (pp. 27-57). Buenos Aires: CLACSO.

Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las Ciencias Sociales: límites de los paradigmas decimonónicos.* México: Siglo XXI.

DESCOLONIZAR LAS CIENCIAS SOCIALES

Despatriarcalizar y descolonizar las Ciencias Sociales y la memoria en Chiapas y Centroamérica

Marisa G. Ruiz Trejo (UNACH)

Introducción

Chiapas y Centroamérica han sido históricamente espacios sociales en y desde donde se ha producido conocimiento sobre la realidad social. En numerosas investigaciones, tanto sus habitantes, como sus relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, han sido seleccionados como "objeto de estudio". Los trabajos realizados por antropólogas, etnógrafas, arqueólogas, historiadoras, sociólogas y pensadoras diversas han sido escasamente visibilizados en el espacio académico dominante. Desde principios de siglo XX, en México y Centroamérica, la selección de los problemas de investigación y la manera de construir y concebir el "objeto de estudio" han ido cambiando, así como los sujetos de investigación: las investigadoras.

En un primer momento, las investigadoras se incorporaron a un espacio científico masculino en el que predominaban las voces de investigadoras europeas, norteamericanas, blancas y mestizas. Paulatinamente se han incorporado cada vez más voces de mujeres indígenas y afrodescendientes, quienes han dado un

nuevo giro a las producciones científicas sociales y han transformado algunos de los postulados científicos más incuestionables sobre medición, cuantificación, externalización y objetivación de lo cognoscible respecto del conocedor, es decir, las científicas, como personas que conocen frente a las problemáticas de su investigación. Así también han puesto en cuestión la propiedad de los recursos de producción de conocimiento. Los postulados de las Ciencias Sociales más hegemónicos que han dominado el espacio científico-académico han ido variando y han contribuido cada vez más a la democratización de una "ciencia para la gente" (Harding, 1996).

Por eso, en este capítulo, recupero las memorias de algunas investigadoras pioneras en las Ciencias Sociales y en las Humanidades en Chiapas y Centraomérica, quienes han contribuido a desmontar la lógica androcéntrica en las investigaciones sociocientíficas y han evidenciado la realidad de las mujeres, pero también de otros sujetos con experiencias sexo-genéricas múltiples. Esto ha sido uno de mis intereses investigativos de los últimos años.

De acuerdo a la sistematización que he realizado, los heterogéneos y múltiples aportes de las mujeres y feministas a las Ciencias Sociales y a las Humanidades en la región, particularmente a la antropología, desde principios del siglo XX hasta la actualidad, se pueden dividir en varias etapas: desde los primeros aportes de las pioneras en antropología (1930-1964); la participación de pensadores marxistas y gramscianas en contextos de represión en Centroamérica (1964-1989); investigaciones de antropólogas feministas, indígenas, afrodescendientes y LGTB+ de las nuevas generaciones con diferentes desafíos (1990-2020). En mi investigación, he analizado con mayor profundidad algunas de las particularidades de cada uno de los periodos mencionados a manera de "antropología de la antropología" (Ruiz-Trejo 2016; 2020; 2021).

Las primeras mujeres en las Ciencias Sociales en esta región no siempre trabajaron sobre la situación de las mujeres, ni se identificaron como feministas, no obstante, el hecho de haber sido pioneras en las disciplinas marcó un cambio paradigmático. Al mismo tiempo, el hecho de "ser mujeres" no implicó que se dejara de reproducir etnocentrismo y formas clásicas de hacer Ciencias Sociales. Algunas de ellas fueron: Gertrude Duby (1901-1993), Calixta Guiteras Holmes (1905-1988), Isabel Horcasitas de Pozas (1914-1998), Anne Chapman (1922-2010), Roberta Montagu (1924-1963), Rosa María Lombardo (1923-1953), Esther Hermitte (1921-1990), June Nash (1927-2019), Eva Verbitsky Hunt (1934-1980), Jane Collier (1940) y María Eugenia Bozzoli (1935), entre muchas otras.

Por otro lado, la historia de violencia, pero también de resistencia en la región, desde la década de los setenta hasta finales de los ochenta y principios de los noventa, ha marcado algunos puntos de enunciación propios y alternativos de la investigación feminista. Los procesos de conformación de las epistemologías y los movimientos feministas han recorrido caminos distintos a los de otros contextos de América Latina, Estados Unidos y Europa (Castañeda, 2015). Así profesoras y pensadoras influenciadas por el marxismo y el pensamiento gramsciano y militantes revolucionarias en Centroamérica, se enfrentaron a la persecución política en las universidades y a contextos adversos de secuestros, desapariciones y asesinatos. De este periodo, se puede mencionar las experiencias de Alaíde Foppa (1914-1980), Stella Quan (1935-2007), Aura Marina Arriola (1937-2007), Marta Casaús Arzú (1948), Mercedes Olivera (1934), Myrna Mack (1940-1990), Walda Barrios-Klee (1951-2021), Yolanda Aguilar (1963), Xochitl Leyva (1962), Aída Hernández, Claudia Dary, Clara Arenas, entre otras investigadoras.

Debido a las luchas de los movimientos indígenas, campesinos, migrantes, afrodescendientes, comunitarios y feministas, desde los años noventa del siglo XX han surgido en la región trabajos etnográficos, de investigación, activistas, literarios y artísticos, como

los de Emma Chirix, Irma Alicia Velásquez Nimajtuj, Petrona de la Cruz, Georgina Méndez Torres, Lorena Cabnal, Maya Cu, Calixta Gabriela Xiquin, Victoria Tubin, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul, Ruperta Bautista, Enriqueta Lunez, Mikeas Sánchez, Juana Ruiz Ortiz, Shirley Campbell Barr, Glenda Joanna Wetherborn y Lina Rosa Berrio, entre otras.

La mayoría han formado parte de generaciones de mujeres indígenas, afrodescendientes y de otras adscripciones que tuvieron acceso a estudios universitarios, circunstancia que podría constituir una diferencia con las investigadoras que las precedieron o con sus contemporáneas. Además, ellas han producido un giro decolonizador y antirracista en las reflexiones investigativas sobre las memorias diversas que confrontan las narrativas históricas dominantes de la literatura en Ciencias Sociales en Chiapas y en Centromérica.

En este capítulo y debido a las limitaciones en su extensión, recupero la vida y la obra de tan solo algunas de estas investigadoras en la región, lo que resulta fundamental no sólo para comprender los orígenes y el devenir de las mujeres en las Ciencias Sociales, sino también para rendir un homenaje a aquellas que han tenido la valentía de desarrollar su trabajo intelectual y político en un mundo a menudo hostil hacia las mujeres y hacia otros sujetos diversos. Muchas de ellas aún son desconocidas, no sólo en Chiapas y Centroamérica, sino en otras partes del mundo. Quedo en deuda con muchas otras que no aparecen en este capítulo, pero mi compromiso es hacer un trabajo de recuperación permanente.

Mary Goldsmith (1995) elaboró una investigación sobre cómo casi siempre en las revistas de habla inglesa sobresale una reducida presencia de pensadoras latinaomericanas como autoras y cómo a menudo son ubicadas en el lugar de “objeto de estudio”, por lo que la sistematización de las trayectorias y de la obra de autoras de Chiapas y Centroamérica a recuperarse, es sumamente importante, debido a que han transformado la manera de entender las

clases sociales, la raza, el género y la sexualidad, como entidades inseparables de análisis, y han producido teorizaciones y conceptualizaciones que deberían ser enseñadas como parte de la historia de las Ciencias Sociales en Chiapas y Centroamérica.

El largo proceso de investigar

La recuperación de la vida y de las obras de mujeres y feministas no ha sido una tarea fácil debido a que, aunque existe una producción notable, esta se encuentra dispersa y ha sido escasamente analizada en su conjunto. La etnografía feminista ha sido un método que me ha permitido rastrear, registrar, observar, participar, entrevistar, seleccionar y analizar las prácticas de pensamiento de las distintas investigadoras, en cuyos trabajos y experiencias centro mi investigación.

En el año 2016, comencé con un trabajo de reflexión epistemológica y política, de interpretación y reconstrucción del pasado de las mujeres y de otros sujetos en las Ciencias Sociales. Para ello, realicé varias estancias de trabajo de campo en Ciudad de Guatemala, Guatemala (de febrero a abril de 2017 y en octubre y noviembre de 2018); en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México (de mayo a agosto de 2017); en la ciudad de Nueva York, y en Leeds, Massachusetts, Estados Unidos (de abril a junio de 2019), entre otros lugares.

En Leeds, Massachussets, Estados Unidos, sostuve conversaciones informales y realicé varias entrevistas con June Nash (abril y mayo de 2019), antes de su fallecimiento. Con Mercedes Olivera, además de realizar una entrevista en profundidad en julio 2016, participé en distintas actividades académicas, activistas, feministas, zapatistas y de los movimientos por la defensa de la vida y de la tierra. Con Marta Casaús, quien fue mi profesora, he coincidido y colaborado desde 2006 en múltiples espacios y, en octubre 2020, me otorgó una entrevista, vía remota. A Breny Mendoza la entrevisté en marzo 2016 en la Ciudad de México.

Con Walda Barrios sostuve conversaciones, proyectos y dos entrevistas, una en marzo 2017 y otra en octubre 2019 en Ciudad de Guatemala. Con Irma Alicia Velásquez Nimatuj coincidimos en mayo 2019 en el simposio "Hijas de la Madre Tierra", una actividad sobre extractivismo, feminización de la represión y resistencia, organizado por Pamela Calla en la Universidad de Nueva York. Irma Alicia Velásquez me otorgó varias horas de su tiempo para realizar una entrevista muy significativa.

También hice búsquedas en la biblioteca y archivo del Museo Na-Bolom, en San Cristóbal de las Casas, en la biblioteca y archivo de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO), así como en el Archivo Histórico del Feminismo en México del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG-UNAM), archivo que también se encuentra en línea. Asimismo, a través de un archivo familiar propio, resguardado de manera privada, he revisado de manera física artículos publicados en algunos números de la revista *Ojarasca*, revista *Fem,* el *Observador de la frontera sur, Revista Perfil del Sureste*, así como de la *Revista de la USAC*, en los que aparecen algunos artículos de las autoras mencionadas e información relevante sobre la historia centroamericana y chiapaneca, entre finales de los años setenta y mediados de los noventa (s. XX).

A continuación, introduzco algunas trayectorias de investigadoras que han trabajado en Chiapas, Guatemala y Honduras, con la intención de vincular sus historias académicas, políticas y personales con los contextos en donde han desarrollado sus investigaciones. No todas nacieron en la región, pero sus aportes han estado comprometidos con las realidades locales. Esta es una recuperación inconclusa, pero puede contribuir a la reconstrucción de las genealogías de las mujeres en las Ciencias Sociales en nuestra región. Mi acercamiento es sumamente parcial, debido a que no están todas las que son, pero las que aparecen aquí han contribuido enormemente con sus teorías, posturas, metodológicas y prácticas a descolonizar y a despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida.

Alaíde Foppa y sus críticas a los análisis tradicionales de clase

Alaíde Foppa, escritora, poeta y creadora, nació en Barcelona en 1914, vivió una gran parte de su vida en Guatemala y luego estuvo exiliada en México en los años cincuenta. Fue la creadora de la primera cátedra de sociología de la mujer en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); del programa radial "Foro de la Mujer" que se transmitió a través de Radio Universidad desde 1972 hasta 1980, y de *Fem*, una de las primeras revistas feministas en México con gran repercusión en América Latina, tanto en los escritos de mujeres contemporáneas de su tiempo como en las generaciones posteriores.

Alaíde Foppa era doctora en Letras Italianas. Escribió varios artículos en la Revista *Fem* tales como: "Anatomía no es destino" (1976); "Mujer" (1977); "¿Salario para el trabajo doméstico?" (1977), "¿Para qué sirve la familia?" (1978); "Lo que escriben las mujeres" (1979); "El Congreso Feminista de Yucatán, 1916" (1979); "¿Qué cuestionan las mujeres de Cuestión?" (1980); "El feminismo y la izquierda" (1981), entre muchos otros. En algunos de sus artículos se muestran sus influencias del feminismo



Alaíde Foppa. Imagen tomada del Archivo Memorial para la Concordia. Proyecto de recuperación de la memoria. Organización de la sociedad civil, Guatemala.

marxista italiano. La utilización de autoras italianas, francesas, estadounidenses y latinoamericanas por Foppa (1977) confirma un punto importante sobre la teorización feminista mexicana y centroamericana, debido a que esta no ha tenido un origen único y vernáculo, sino constantes intercambios, importaciones, traducciones y diálogos con las teorías e ideas feministas de otros contextos. Foppa (1977) recuperó algunas de las críticas a los análisis tradicionales de clase que no contemplaron la fuerza de trabajo producida y reproducida por las mujeres y aquellas discusiones que han cuestionado por qué el trabajo doméstico no es considerado como un trabajo productivo y quién debería de pagar por lo que se considera como un "no-trabajo".

También incursionó en la poesía, al publicar *Elogio de mi cuerpo* (1970) y *Las palabras y el tiempo* (1998). En estos poemarios, Alaíde Foppa mostró su posicionamiento como feminista, por lo que ya la poesía desde aquella época se convirtió en un género importante para los análisis sobre la situación de las mujeres. La poesía es también parte de las producciones epistémicas y de los lugares desde donde se enuncian los estudios de género y feministas en la región.

Alaíde Foppa provenía de una familia acomodada pero su posición siempre estuvo a la izquierda. Junto con Alfonso Solórzano, su esposo, con quien tuvo cinco hijos, tuvieron una trayectoria que demostró su compromiso con los derechos democráticos en América Latina. Ambos se exiliaron en México en la época del gobierno de Jacobo Árbenz, señalado como comunista, por afectar los intereses de los monopolios estadounidenses como la *United Fruit Company* y los oligopolios agrícolas nacionales, a través de la conocida Reforma Agraria de Guatemala. Años más tarde, sus hijos participaron en los movimientos revolucionarios en Guatemala. Al respecto, Julio Solórzano Foppa (2021), su hijo mayor, explicó:

> Mis hermanos Mario, Silvia y Juan Pablo se incorporaron a la lucha revolucionaria en los años 70 y fueron integrantes del Ejército

> Guerrillero de los Pobres-EGP. Juan Pablo, el menor de mis hermanos murió en Nebaj, Quiché, en un enfrentamiento con el ejército en junio de 1980; su cuerpo no ha sido encontrado, al igual que el cuerpo de Mario, quien murió en la Ciudad de Guatemala un año después, en junio de 1981, también en un enfrentamiento con fuerzas de seguridad. Afortunadamente, Silvia sobrevivió y vive actualmente en Guatemala; Laura, nuestra otra hermana, vive en Ecuador (Solórzano, 2021, s/n).

El 19 de diciembre de 1980, Alaíde Foppa viajó desde México a Guatemala donde fue detenida, secuestrada y luego desaparecida junto a Leocadio Actún Shiroy, el conductor que la llevaba. Ambos fueron retenidos por el servicio de inteligencia G-2 del ejército de Guatemala, durante el gobierno de Romeo Lucas García y hasta la actualidad su caso aún no ha sido esclarecido.

El caso de Alaíde Foppa no fue el único durante el conflicto interno armado, sino uno de los tantos de la época contra el movimiento popular, contra profesores y profesoras, estudiantes, entre otros agentes sociales. En esa época, muchos intelectuales, académicos y estudiantes fueron asesinados por sus ideas y posicionamientos, lo que representó un retroceso para las Ciencias Sociales en la región. En la Universidad de San Carlos de Guatemala, a inicios de la década de los ochenta, decenas de profesores y administrativos universitarios fueron secuestrados, desaparecidos y asesinados. La historia de Foppa forma parte de la realidad que vivieron muchas personas de la academia centroamericana que se atrevieron a hacer denuncias contra la violencia por parte del ejército y los paramilitares y la represión contra los universitarios y sectores populares. El caso de Alaíde Foppa, como miles más, aún sigue sin ser esclarecidos.

Stella Quan Rossell: la entrevista como modelo metodológico

Stella de la Luz Quan Rossell (1935-2007), antropóloga guatemalteca, exiliada desde los años cincuenta (s. XX) en México, se casó con el antropólogo Carlos Navarrete, con quien tuvo dos hijos. Obtuvo el título de etnóloga y el grado de maestra en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en México (ENAH), con la tesis titulada "Guatemala: una cultura de la ignominia. Siete biografías y una entrevista" (1972), bajo la dirección de Guillermo Bonfil Batalla.

Stella Quan realizó un trabajo de recopilación de historias de vida de artistas, políticos y escritores y se centró en el impacto de la guerra y en los conflictos políticos y sociales en Guatemala, con lo que contribuyó a revelar la larga memoria de la guerra. Estas investigaciones se vieron plasmadas en tres libros: "No es el fin, es el mar: (crónica y voces de Luis Cardoza y Aragón)" (2018a), "La Escuela Nacional de Bellas Artes y los escritores y artistas del 44: Jacobo Rodríguez Padilla: una historia de vida" (2018b) y "La semilla que yo sembré: Alfonso Solórzano: testimonio (Guatemala, 1911-México, 1980)" (2018c).

Quan se interesó por recopilar historias de vida de cómo y cuál era el impacto de la guerra, los conflictos políticos y sociales, en la vida cotidiana, y en la parte más íntima de las personas en Guatemala. La edición de estos libros estuvo a cargo de "Catafixia", en una trilogía o "Tríptico de la Revolución", publicaciones dirigidas por Luis Méndez Salinas y Carmen Lucía Alvarad, y editadas por Yosahandi Navarrete (hija de Stella y Carlos Navarrete), en donde dan a conocer los trabajos realizados por la antropóloga sobre el proceso revolucionario en Guatemala de 1944-1954, un periodo particular que inició con la "Revolución de Octubre" o la "Revolución de Guatemala de 1944", en el que un movimiento cívico militar derrocó a Jorge Ubico y, más tarde, llevó al poder a Jacobo Árbenz, acusado de



Luis Cardoza y Aragón con Stella Quan. De octubre de 1968 a abril de 1970. Imagen tomada de la Fototeca Guatemala. Colección de Roberto Díaz Castillo sobre Luis Cardoza y Aragón. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).

comunista. El movimiento revolucionario en Guatemala se dio a partir de 1954 cuando se derrocó al gobierno electo de Jacobo Árbenz, mediante un Golpe de Estado, ejecutado por un sector del ejército con apoyo de empresarios locales, internacionales y con el Gobierno de los Estados Unidos.

Las investigaciones de Quan consistieron en una recopilación de materiales testimoniales que hizo entre 1968 y 1972 sobre la lucha permanente en Guatemala. Además, su trabajo antropológico resulta importante debido a que se trata de una guatemalteca exiliada que realizó investigación sobre otros exiliados en

México, lo que le permitió tener una comprensión más amplia y profunda, al haber pasado por experiencias similares a las que se enfrentaron sus entrevistados.

Quan utilizó un modelo metodológico para la recopilación de los siete testimonios de su tesis, en los que no grabó a sus entrevistados y nunca estuvo "frente a frente" de ellos, sino uno al lado del otro. Así escuchó con cuidado, tomó notas, no interrumpió y "trató de borrarse del texto" (Méndez, 2018). Esto nos sirve para pensar cómo han ido cambiando no sólo los temas seleccionados, sino los modelos metodológicos, en los que las primeras mujeres involucradas en las disciplinas marcaron un momento paradigmático por el hecho de ser las primeras generaciones de mujeres etnógrafas.

Algunos de los títulos de los artículos que Stella Quan publicó en la revista *Fem* nos dan una idea de los intereses que tenía en la década de los ochenta: "'Mi refugio eran las lágrimas': confiesa una feminista salvadoreña (1977); "Nicaragua: estrenando libertad" (1980); "Por la vida de la compañera Alaíde Foppa" (1981); "Esta noche esta carta, Alaíde" (1982) y "Ser mujer refugiada latinoamericana" (1986). Las publicaciones de Stella Quan resultan importantes para la genealogía de la investigación feminista en la región, por ser trabajos realizados por una antropóloga en una época en la que la presencia de las mujeres en las Ciencias Sociales y en las Humanidades aún era aún escasa.

Calixta Guiteras Holmes: pionera en etnografía en Chiapas

Fue una antropóloga, etnóloga, investigadora y revolucionaria comunista cubana. Nació en el año de 1905 en Bala Cynwyd, condado de Montgomery, en Filadelfia, Pennsylvania. Su padre era de origen cubano y su madre era norteamericana. Por problemas de salud del padre, la familia se trasladó a Cuba en

1913, en donde su padre se convirtió en colaborador del Partido Revolucionario Cubano, fundado por José Martí.

Calixta Guiteras realizó estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de la Habana en donde fue integrante del Directorio Estudiantil Universitario. Participó en la lucha revolucionaria en los tiempos de Fulgencio Batista, por lo que ella y otras mujeres fueron apresadas en La Habana. Su hermano Antonio Guiteras, considerado héroe nacional, fue uno de los ideologos de la revolución cubana y, por ello, fue asesinado en 1935, lo que ocasionó que Calixta tuviera que exiliarse en México, en donde se formó en el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional, luego Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Posteriormente llegó a Chiapas influenciada por los estudios de la escuela funcionalista británica, que en aquel momento lograron gran auge en México a través de los trabajos de antropólogos de la Universidad de Chicago como Sol Tax, así como su tutor Robert Redfield. La presencia de Calixta Guiteras Holmes en Chiapas fue notable, así como las significativas etnografías para la antropología mexicana que desarrolló sobre los pueblos tzotziles y tzeltales de Zinacantán, Cancuc, Chenalhó, Chalchihuitán y Bachajón, entre otros municipios.

Guiteras se interesó especialmente por la región tzotzil y tzeltal en los Altos de Chiapas, en el sureste mexicano. Formada en los estudios de comunidad, Guiteras escribió una de las obras cumbre para la antropología mexicana de la época titulada “Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil” (1965), un libro sobre la cosmovisión tzotzil en San Pedro Chenalhó, un pueblo de los Altos de Chiapas. Su interés por conocer las instituciones y los hechos la llevaron a hacer minuciosos trabajos de campo (Diario de Chalchihuitan, Diario de Chanal y etnografía de Cancuc) para conocer la trama constituida por las múltiples instituciones grupales.

Su trabajo requiere una mención especial, sobre todo, por lo que significaba para una mujer hacer trabajo de campo en aquella época. Las agresiones sexuales a las que se vio expuesta y la manera poco hospitalaria en que fue recibida en algunas comunidades, hicieron que Calixta desarrollara herramientas originales de investigación para comunicarse incluso con personas cuyas lenguas desconocía. Por ejemplo, en uno de sus escritos, explicó que para conseguir el censo del pueblo de Cancuc en un espacio corto de tiempo del que disponía, regaló veinte litros de aguardiente, recorrió casa por casa, brindó con los hombres, hizo chistes, pidió a las autoridades que hicieran preguntas por ella y se las tradujeran (Guiteras, 1982, p. 41). Para algunas personas de los pueblos en donde realizó sus trabajos de campo su presencia resultaba "sospechosa", por lo que la recibían hostilmente como ajena y extraña.

En el libro "Los peligros del alma" (1965), Calixta Guiteras se centró en la vida de Manuel Arias Sojom, hijo de una *'ilol* (curandera). Con "Los peligros del alma" quiso referirse a la creencia en el mundo tzotzil de que la sobrevivencia humana depende por completo de la preservación de las relaciones armoniosas con las deidades. Tal como Calixta muestra en el libro, en muchos mitos, la falta de respeto a esta creencia da lugar a castigos inmediatos e implacables. Por otro lado, Manuel Arias Sojom aparece en la publicación de Guiteras como



Calixta Guiteras, con traje popoluca. Foto tomada del libro "Presencia de Calixta Guiteras Holmes en Chiapas" (1994). Gobierno del Estado de Chiapas. Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura. DIF-Chiapas. Instituto Chiapaneco de Cultura.

uno de los grandes sabios de su comunidad, quien era capaz de explicar la cosmovisión del mundo tzotzil y su relación con la armonía. Cabe destacar que Jacinto Arias Pérez, hijo de Manuel Arias Sojom, fue años más tarde el primer investigador tzotzil en Chiapas en obtener un Doctorado en antropología por la Universidad de Princenton, New Jersey, autor de *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios* contemporáneos (1975), un libro referente en los estudios mayas.

En su trabajo, Calixta Guiteras continuó nombrando a sus colaboradores como "informantes", en los mismos términos de la antropología más clásica, aunque también aludió a sus amistades con ellos. Sin embargo, Guiteras, con una conciencia desmitificadora de la cultura tradicional, denunció la violencia patriarcal exponiendo también cómo algunos de los varones de las comunidades en donde trabajó tenían varias esposas, a las que solían abandonar cuando estaban enfermas o embarazadas. Guiteras, sin identificarse como feminista, subrayó las agresiones que algunos de sus colaboradores hicieron a sus esposas, complejizando su posición como "sabios de la comunidad" que, al mismo tiempo, no dejaban de ejercer violencia hacia las mujeres.

Otra línea de investigación abierta son todos los trabajos que Calixta Guiteras realizó al regresar a Cuba en la década de los setenta (s. XX), tal como su colaboración con el Instituto Nacional de Etnología y Folklore. Uno de los puntos menos explorados es su amistad con la antropóloga Roberta Montagu. Guita Shyfter, en su documental *Laberintos de la Memoria* (2006), abordó la historia de la adopción de una niña tzotzil que hizo Roberta Montagu, quien murió poco tiempo después. Calixta Guiteras Holmes asumió la tutela de la niña. Después de muchos años, Guita Shyfter puso en contacto a la hija de Calixta con sus orígenes. Calixta Guiteras falleció en Cuba en 1988.

Trabajos antropológicos como los de Calixta Guiteras Holmes, así como de otras antropólogas de la época como Gertude Duby, Esther Hermitte, Eva Verbinsky y June Nash, constituyen una

fuente de recursos abiertos para analizar el sistema de parentesco, los enlaces matrimoniales, la cosmovisión y las creencias de los pueblos. No obstante, aunque se trate de trabajos realizados por antropólogas, sus investigaciones no siempre se centraron directamente en la situación desigual de las mujeres. El hecho de ser etnógrafas no siempre las exentó de reproducir formas androcéntricas y etnocéntricas. Sin embargo, sus trabajos no dejan de ser excepcionales y singulares. Estos aspectos, así como la situación de las primeras etnógrafas en Centroamérica, aún necesitan ser trabajados más ampliamente desde perspectivas feministas.

June Nash y sus aportes a las teorías sobre la división sexual del trabajo

June Caprice Bousley fue conocida en antropología como June Nash, siguiendo la costumbre estadounidense de que las mujeres adopten el apellido de su marido[16]. Nació en 1927 en Salem, Massachusetts, un pueblo de pescadores de la costa este del país. Según me contó, sus abuelos fueron migrantes pobres a quienes reclutaron para trabajar en fábricas, que después cerraron en la crisis de 1929, durante la Gran Depresión en Estados Unidos[17]. En nuestros encuentros recordó a Josephine, su incansable madre, a Joseph, su padre carpintero, a sus dos hermanas, quienes frecuentemente cuidaban de ella y el huerto de tres hectáreas del que se ocupaba toda la familia.

June Nash fue una de las antropólogas marxistas más destacadas de la clase trabajadora de su tiempo y fue también una de las iniciadoras de la antropología de género y feminista en América Latina. Además, hizo aportes a la antropología del trabajo y al

[16] En México, algunas mujeres de la época que se casaban asumían el apellido del marido precedido del posesivo "de", como si fueran de su propiedad. June utilizó el apellido de su esposo Manning incluso después de divorciada.

[17] Sobre esta época es esencial leer la novela *Las uvas de la ira*, de Steinbeck (1939).

estudio de los movimientos sociales. Realizó estudios etnográficos críticos sobre colonialismo, capitalismo, extractivismo, racismo y sexismo, con las comunidades mayas en Guatemala, con mujeres alfareras y campesinos tzeltales en Amatenango del Valle, con las comunidades zapatistas en Chiapas, con mineros de estaño en Bolivia y con trabajadores en Estados Unidos. Sus reflexiones partieron de su experiencia y de su conciencia de clase.

En la década de los cincuenta (s. XX), June Nash se integró al campo antropológico, dominado mayoritariamente por la perspectiva de los varones. Obtuvo un doctorado en la Universidad de Chicago en 1960, y aunque nunca tuvo profesoras mujeres, conoció en persona a Margaret Mead y a Ruth Benedict, otras dos pioneras de la antropología. Estas dos iniciadoras de la disciplina formaron parte de una época en la que las mujeres tenían un acceso muy reducido a las universidades, fueron dos referentes para varias de las antropólogas norteamericanas y latinoamericanas que trabajaron en Chiapas y Centroamérica en la primera mitad del siglo XX. June Nash leyó la obra de ambas autoras mencionadas. Antes de su fallecimiento, esta antropóloga me habló del reconocimiento que Margaret Mead llegó a tener cuando ella era estudiante.

June comenzó como “ayudante” de su marido, Manning Nash, cuando era aún estudiante. El libro *Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemalan Community* (Nash,1958) fue una investigación de autoría individual de Manning, a pesar de que June le ayudó intensamente en el trabajo de campo. Ser ayudante consistía en realizar una de las labores más importantes, la recogida del material empírico, aunque era considerada como una actividad menos trascendente.



June Nash. Foto tomada de archivo Antropología Social. Página dedicada a temas de Antropología Social

June Nash trabajó durante muchos años con Sol Tax, cuyas investigaciones tuvieron una orientación relacionada con el proyecto "Man in nature" de la Universidad de Chicago, que operó en la década de los cincuenta (s. XX) en las comunidades tzeltales y tzotziles de Chiapas. No obstante, su trabajo resultó ser muy independiente, con una visión marxista muy bien elaborada, aplicada a las realidades de las comunidades mesoamericanas. June conoció a otras estudiantes que se formaron con Sol Tax y Robert Redfield como Calixta Guiteras Holmes, a quien describió como una antropóloga maravillosa. También conoció a Gertrude Duby y a Esther Hermitte. No obstante, nunca tuvieron una organización formal como feministas.

En el libro *Bajo la mirada de los antepasados* (Nash, 1993), además de representar una de las maneras en que las personas

veían el mundo que habitaban en Amatenango del Valle, las creencias, los rituales, las tareas cotidianas y el cambio, la antropóloga ya abordaba los problemas que las mujeres tzeltales enfrentaban cuando sus esposos se emborrachaban, eran bígamos o maltrataban a las mujeres o a las niñas.

June Nash (1993) observó que las mujeres frecuentemente decidían vivir en ausencia de los hombres. En el trabajo que hizo en una fábrica de Cantel, Quetzaltenango, Guatemala, se encontró con dos mujeres que eran muy independientes y que vivían juntas. En la entrevista las describió en una de las primeras fases de la liberación, porque realmente hacían una vida independiente para sí mismas y vivían juntas. A pesar de que era bastante "raro" para la década de los sesenta y setenta (s. XX), dichas mujeres vivían en la comunidad y eran parte de ella. Según June, podrían llamarlas "lesbianas", pero tenían un término propio para nombrarlas, que June no recordó en la entrevista que mantuvimos.

En 1980, June Nash publicó con Helen Safa el libro *Sex and Class in Latin America*, libro en el que reflexionó sobre la marginación que producía el trabajo del hogar no pagado, el determinante primario del estatus de subordinación de las mujeres en las sociedades capitalistas modernas. Para estas autoras, los hombres, aunque aparecen como los opresores más directos, no son los únicos que mantienen a las mujeres en sus casas, sino que la estructura del sistema capitalista aprovecha los beneficios del trabajo no pagado de las amas de casa y utiliza su mano de obra (Nash y Safa, 1980).

En el mismo libro, en el capítulo titulado "A critique of social science roles in Latin America", Nash explicó que los modelos de teoría científico-social liberal, pero también los trabajos marxistas, partían del análisis de la explotación a partir del mercado, pero ignoraban la explotación de las mujeres en la casa. Por eso, para la antropóloga el impacto diferencial en los procesos de modernización de los hombres y las desigualdades con relación a la situación

de las mujeres no fue percibido hasta que las investigadoras lo señalaron como un problema (Nash, 1980).

June Nash hizo trabajos éticos y respetuosos sin olvidar la capacidad de los pueblos de defenderse. A finales de la década de 1980 y principios de los noventa, viajó a Bolivia, donde escribió el libro *I Spent my Life in the Mines: The Story of Juan Rojas, Bolivian Tin Miner* (Nash, J., 1992) y realizó el documental *I spent my life in the mines* (Nash, Rojas e Ibáñez, 1977). En estos trabajos no solamente criticó la antropología tradicional que "habla por los otros", sino que creó formas novedosas para ayudar a escribir biografías, recuperar historias y narrar acontecimientos y resistencias cotidianas ante las arduas condiciones de trabajo de los mineros del estaño. June Nash falleció en 2019.



Foto de la portada del libro de June Nash y Helen Safa (1985).

Sin duda, la obra de June Nash es un referente para la antropología feminista en Chiapas, Centroamérica y América Latina. En investigaciones futuras será necesario seguir profundizando sobre sus contribuciones teóricas y metodológicas y sobre las implicaciones de los objetivos, prácticas e intereses del proyecto de Chicago en su investigación, así como sobre la manera en que la teoría crítica marxista impactó en su pensamiento y tomar en cuenta la estructura socioeconómica de las comunidades, las relaciones de trabajo, el comercio y la propiedad.

Mercedes Olivera: iniciadora del pensamiento multidimensional

Mercedes Olivera fue una de las primeras mujeres con presencia pública en la antropología en México y una antropóloga, crítica, comprometida con las luchas de las mujeres. Mercedes Olivera nació el 30 de septiembre de 1934 en la Ciudad de México, en una familia católica de escasos recursos conformada por diez hermanos, cinco hombres y cinco mujeres. Su madre era muy religiosa y durante su infancia experimentó serios problemas económicos. Se encargó del trabajo de cuidado de sus hermanos y, según me dijo, su padre de origen indígena la educó con ideas muy tradicionales. Durante un tiempo no la dejaron ir a la escuela, y fue gracias al apoyo de algunas de sus profesoras como logró hacer sus estudios de primaria.

En su juventud se distanció del catolicismo y de la organización Unión Femenina de Estudiantes Católicas (UFE) de la que fue dirigente. En 1956, Mercedes Olivera entró a la ENAH en donde se encontró con experiencias críticas al poder y a la autoridad del Partido Comunista, en donde había militado y en donde surgió un grupo de jóvenes críticos, aunados al movimiento estudiantil de 1968, a quienes algunos estudiantes llamaron *Los Magníficos*, y en el que Mercedes Olivera participó junto a otras personas de México como Ángel Palerm, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco, Rodolfo Stavenhagen, Arturo Warman y Enrique Valencia, pero también norteamericanas como Susana Drucker o guatemaltecos como Carlos Navarrete. El sobrenombre *Los Magníficos* probablemente se inspira en un *western* titulado *Los siete magníficos*, que trata de la vida siete vaqueros que van por el mundo haciendo justicia.

Los Magníficos relacionaron los planteamientos políticos de izquierda con los aportes teóricos de la antropología interpretada desde una mirada materialista, y dieron un vuelco a las discusiones dominantes de la disciplina con el libro *De eso que llaman*

antropología mexicana (Warman *et al.*, 1970). *Los Magníficos* se formaron en la escuela de Van Maanen, en la etnografía clásica, pero el marxismo fue la base desde la que propusieron sus interpretaciones de clase, así como fuertes críticas al indigenismo, evidenciadas desde una antropología crítica. Mercedes Olivera tuvo como maestras a mujeres pioneras en la antropología como Calixta Guiteras, Barbro Dahlgren y Johana Faulhaber, y a profesores exiliados de la guerra civil española que huyeron del régimen franquista como Juan Comas, Pedro Armillas y José Luis Lorenzo.

En 1972, Mercedes llegó a Chiapas por invitación de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien era subsecretario de Cultura. Aguirre Beltrán había sido su profesor y la nombró directora de la Escuela de Desarrollo del Instituto Nacional Indigenista (INI), que fue creada en sustitución del Centro Tzotzil-Tzeltal, que desapareció por un año. La intención de Mercedes era aplicar en la Escuela de Desarrollo sus críticas a la práctica antropológica dominante, poniendo en el centro la perspectiva y el punto de vista de los pueblos indígenas y su participación en la toma de decisiones sobre su propia cultura, formas de gobernarse y de vivir, así como sobre sus derechos. No obstante, cuando ella mostró su posición crítica al indigenismo y al integracionismo seguidos por Gonzalo Aguirre Beltrán y Alfonso Villarojas: “el temor era que los indígenas tomaran sus propias decisiones y pudieran convertirse en sujetos de sus propias transformaciones”.

Por otro lado, a finales de 1970 y principios de 1980, durante la época del conflicto armado interno y de la prolongada guerra civil en Guatemala, tuvo lugar el genocidio de doscientas mil personas, principalmente de los pueblos *ixil*, *q’eqchi’*, *kachiquel* y *achi*, lo que produjo que más de ochenta mil personas se refugiaran en campamentos en Chiapas. Según lo que Mercedes me narró, ella estuvo organizada en los movimientos revolucionarios centroamericanos y fue militante del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en Guatemala, donde colaboró desde su rebeldía utilizando los seudónimos de Mariana en Centroamérica y de María Vázquez en

Europa. Su militancia la llevó a exiliarse en países como España, desde donde apoyó los lazos de solidaridad con Centroamérica y aportó a las luchas de liberación nacional, aunque se mantuvo muy crítica del movimiento guerrillero debido al sexismo, que no les permitió asumir las reivindicaciones feministas.

En 1976, Mercedes Olivera fue a trabajar a las fincas cafetaleras de la zona norte de Chiapas, en donde intentó combinar la investigación con la acción política junto a Ana Salazar y Ana Bella Pérez Castro, dos de sus alumnas, porque consideraba que los contextos no solamente se debían estudiar, sino también transformar.

Un ejemplo fue su participación en 1990 en el equipo de investigadoras y activistas feministas del Centro de Investigación y Acción para Mujeres de Centroamérica (CIAM) que trabajaron en colaboración con las dirigentes de Mamá Maquín (MMQ), grupo que llegó a estar integrado hasta por quince mil guatemaltecas refugiadas en México, bajo la protección del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).



Mercedes Olivera sosteniendo la bandera del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Foto tomada del Archivo del Centro de Derechos de las Mujeres (CDMH).

A partir de la promulgación de la Ley Revolucionaria de las

Mujeres y del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, hizo nuevas valoraciones analíticas sobre las desigualdades sociales y se sumó a las luchas de las mujeres del movimiento zapatista. Esa época marcó un antes y un después para la investigación antropológica feminista en Chiapas y Centroamérica porque Olivera aportó nuevas coordenadas epistémicas, des-estadocentrizando las problemáticas, enfocándose en las particularidades de los movimientos de mujeres indígenas desde su propia voz, así como desordenando las representaciones y discursos que los feminismos hicieron de ellas.

Olivera rompió, en su época, con las lógicas indigenistas asimilacionistas de la disciplina heredadas desde principios del siglo XX. Ha sido profesora de varias generaciones de jóvenes a quienes formó en un pensamiento crítico, y hoy es una de las mujeres más representativas de la antropología feminista latinoamericana por sus aportes a la investigación-acción y a las metodologías colaborativas y coparticipativas.

Walda Barrios-Klee: pionera en los estudios de género y feministas en Chiapas y Centroamérica

Walda Barrios-Klee nació en la ciudad de Guatemala el 8 de septiembre de 1951 y falleció recientemente el 28 de abril de 2021. Fue heredera de una tradición de lucha revolucionaria socialista, pero también de los derechos de las mujeres, ya que su madre y su padre estuvieron implicados en distintas luchas políticas. Walda Barrios se identificó como socialista. Su madre fue la primera licenciada en Pedagogía de Guatemala y su padre colaboró en el gobierno de Jacobo Árbenz. Walda solía señalar que utilizaba los apellidos Barrios-Klee para reivindicar la memoria de su padre, funcionario de la Reforma Agraria, y de su tío, Hugo Barrios Klee, asesinado en la década de los setenta (s. XX), ambos luchadores sociales. Debido al contexto político guatemalteco, Walda se desplazó a México en dos ocasiones. La primera vez el 9 de

septiembre de 1957 como asilada, cuando era apenas una niña, con un salvoconducto en el mismo avión donde iba expulsado el presidente Árbenz, junto con otros funcionarios del gobierno revolucionario, entre ellos su padre (Mosquera, 2021).

A finales de la década de los cincuenta regresó a Guatemala. Se formó en colegios privados y laicos. Estudió magisterio y se graduó de maestra de primaria. Ingresó a la Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales y se tituló de abogada y notaria en 1976. No obstante, ella misma se consideraba más antropóloga que abogada porque - como decía - “es lo que he hecho en mi vida”, por lo que se articuló con las redes de antropólogas feministas latinoamericanas (Ruiz-Trejo y Ramazzini, 2021). Estudió la maestría en sociología rural en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Se graduó en el año de 1978 y regresó como docente a la Universidad de San Carlos de Guatemala, época de represión contra el movimiento estudiantil, popular y campesino.

Su segundo desplazamiento a México fue en los años ochenta, cuando salió exiliada de Guatemala, junto a su pareja Antonio Mosquera, y obtuvo el carácter de refugiada debido a la persecución política de aquel momento. En Chiapas, ambos se instalaron en San Cristóbal de las Casas en donde fueron profesores de las carreras de antropología y sociología de la Universidad Autónoma de Chiapas, en donde Walda fue conocida por su papel como mentora, académica e iniciadora de los estudios de género y feministas en Chiapas y Centroamérica (Ruiz-Trejo, 2021). En la década de los ochenta, Walda se dedicó a la investigación en Chiapas durante este periodo terrible para Centroamérica debido a las políticas de contrainsurgencia del Estado guatemalteco que produjeron secuestros, desapariciones, asesinatos, masacres y hasta un genocidio en Guatemala, por lo que miles de refugiadas y refugiados, entre ellos estudiantes y profesores como Walda y su esposo, huyeron y se establecieron en Chiapas. Walda estuvo muy pendiente de los campamentos de refugiados y mostró siempre su solidaridad, particularmente con las mujeres indígenas refugiadas (Ruiz-Trejo y Ramazzini 2021).

En Chiapas, Walda Barrios-Klee es recordada por su labor en la creación del Taller "Antzetik" (mujer en tsotsil) que, en 1984, reunió en San Cristóbal de las Casas, a mujeres universitarias, urbanas, campesinas y guatemaltecas refugiadas en México (Ruiz-Trejo 2020). Dicho taller surgió como un espacio contra la violencia sexual hacia las mujeres y fue un lugar de encuentro de investigadoras y activistas que discutían y luchaban en los movimientos sociales en contra de la penalización del aborto y hacían trabajo de difusión sobre VIH. Walda también fue editora en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, una revista feminista con el mismo nombre del taller "Antzetik", y cuyos análisis son otra de las líneas de investigación abiertas.

Según me narró, la vida de Aleksándra Kollontái, pensadora marxista rusa, en su libro *La autobiografía de una mujer sexualmente emancipada* (1926/2015), la animó a incluir en sus investigaciones la situación, la geografía, las perspectivas y las violencias contra las mujeres. Walda conoció este libro en un Congreso de Sociología de ALAS en Panamá en 1979, fue emblemático y leerlo le hizo pensar en el feminismo como una opción de vida.

En el año 2000, Walda volvió a Guatemala. Terminó estudios de doctorado en sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en su programa de Guatemala. Desde el 2009 fue Coordinadora del Programa de Estudios de Género y Feminismos de FLACSO. En el año 2019 fue reconocida como Profesora Emérita de la Institución. Además, fue docente de la Universidad de San Carlos de Guatemala y de la Universidad Del Valle. Pionera en los estudios de género y feministas en la educación superior en Guatemala.

En años recientes sostuvo una línea de investigación en el Programa de Estudios de Género y Feminismos de FLACSO sobre sexualidades y derechos sexuales y reproductivos. Coordinó tres investigaciones en las que la situación de las niñas y adolescentes es central: "¡Me cambió la vida! Uniones, embarazos y vulneración de derechos en adolescentes" (2015); "¿Cuál es el problema? Masculinidades hegemónicas y su influencia en

uniones y embarazos en mujeres, adolescentes y jóvenes" (2017); "Vidas Silenciadas: una tragedia de la que no se habla. Vinculación entre suicidio y embarazo en mujeres adolescentes" (2019); así como dos investigaciones sobre violencia contra personas LGBTQ+: "Violencia ejercida contra las personas LGBTI. El caso de ciudad de Guatemala" (2018); "Violencia en espacios laborales hacia lesbianas, gais y personas trans en la ciudad de Guatemala" (2019). Además, otra publicación en prensa es: "Entramado de poderes: El modus operandi de los grupos antiderechos sexuales y reproductivos en Guatemala" (2020).



Foto. Walda Barrios-Klee. Foto tomada de archivo de FLACSO, Guatemala.

Walda Barrios-Klee creía profundamente que las investigaciones debían incidir en las políticas públicas mostrando evidencia científica para la toma de decisiones vinculadas al deber del Estado de garantizar vidas libres de violencias para las mujeres y población LGBTQ+. Walda Barrios-Klee será recordada por sus contribuciones al estudio de la situación de las mujeres y aportes a las Ciencias Sociales y a las Humanidades en Chiapas, Centroamérica y en toda América Latina, pero también como una gran maestra y referente de las luchas sociales y feministas. Sus estudiantes de antropología y sociología son un legado vivo, memoria presente y lucha que trascenderá generaciones enteras en toda la región latinoamericana y caribeña.

Marta Casaús Arzú: estudios sobre el racismo y las élites de poder en Guatemala

Marta Casaús nació el 24 de marzo de 1948, en Guatemala capital. Durante su infancia, vivió con sus abuelos Arturo Castillo y María Goubaud, propietarios y directivos de la cervecería centroamericana. Se crió en una de las familias más ricas de Guatemala. Su madre Odette Arzú Castillo estaba enlazada con dos grandes familias de élite y de corte nobiliario. La unión de esas familias configuró lo que la misma autora denomina “redes familiares”, estructuras de larga duración que vinculan abolengo a capital para acumular más poder económico (Casaús 2007). Marta proviene de una familia de la oligarquía guatemalteca, así como de una genealogía de mujeres fuertes, libres y valientes que desafiaron el androcentrismo de su época.

Las experiencias ambivalentes de observar el racismo profundo de la clase dominante y la desigualdad extrema en Guatemala, la impulsaron a centrar su tesis de licenciatura en estas problemáticas. En un primer momento, hizo un planteamiento del problema, no tanto con la noción de racismo, sino en otros términos. En un principio su pregunta era por qué la sociedad guatemalteca no

incluye a los indígenas. Sin embargo, esta consideración cambió en el momento en que, entre 1979 y 1989, realizó una encuesta a veintidós familias con mayor poder de Guatemala, aquellas que concentraban la mayor riqueza y dominio político y social, pero también el mayor número de redes interfamiliares. Uno de sus hallazgos fue que muchas de dichas familias realizaban ciertos matrimonios para acumular más poder.

Otro de sus hallazgos radicó en la demostración de que el racismo opera como una ideología que se extiende a todo el grupo social dominante. Al preguntarles por su adscripción étnica ("¿usted qué se considera?", "razone su respuesta" o "¿cree usted que tiene algo de sangre indígena?"), una gran mayoría de los individuos entrevistados respondieron que se consideraban blancos y criollos, ninguno se consideró indígena, y muy pocos mestizos o ladinos. Los entrevistados con estudios de nivel superior negaron de manera más rotunda poseer sangre indígena, y fueron los que tenían solo estudios de primaria quienes consideraban que sí tenían sangre indígena. De esta manera, el trabajo de Casaús reveló que en la auto-identificación y en la adscripción étnica es en donde empieza a operar el principio discriminatorio hacia los pueblos indígenas, por considerarse biológicamente blancos puros y sin mezcla de sangre. Para Casaús (2007[1992]), estos imaginarios representan un enorme desconocimiento histórico acerca de la civilización maya, además de que vincular el concepto de desarrollo a Europa o Norteamérica supone un alto grado de eurocentrismo, algo común en el pensamiento liberal y neoliberal. Marta Casaús concluyó años más tarde que "el racismo fue la máxima expresión del genocidio" que entre 1982 y 1983 masacró a comunidades enteras en Guatemala, a manos de militares y paramilitares bajo las órdenes de Efraín Ríos Montt, presidente del gobierno de facto.



Marta Casaús en Xochimilco, México en 1978. Tomada del archivo personal de la autora.

Más de trés decadas después, en el año 2014, Marta Casaús participó como perito en el juicio por genocidio contra Efraín Ríos Montt en Guatemala, durante el proceso judicial mundialmente conocido. Su fotografía, junto a los rostros de muchas otras personas que hicieron posible el juicio histórico, tales como Rigoberta Menchú, Yassmin Barrios y Claudia Paz y Paz, fue difundida y señalada como “terrorista”. Las fotografías de estas mujeres valientes fueron expuestas con los rostros de varias testigos del juicio de manera similar a cómo se exponían las imágenes de desaparecidos durante los años del conflicto interno armado en Guatemala. Participar en el juicio contra Efraín Ríos Montt se convirtió en una amenaza frontal de muerte (Ruiz-Trejo, 2016). En este juicio sin precedentes,

la violación sexual se reconoció como un arma de guerra que afectó tanto a las mujeres *q'eqchi'* como a los varones, ya que fue una agresión al grupo considerado "contrario" y tuvo como fin su exterminio (Casaús y Ruiz Trejo 2017).

En el año 2016, algunas mujeres q'eqchi' dieron sus testimonios en el juicio del "Caso Sepur-Zarco". En este juicio sin precedentes, la violación sexual se reconoció como un arma de guerra, que afectó tanto a las mujeres *q'eqchi'* como a los varones, ya que fue una agresión al grupo considerado "contrario" y tuvo como fin su exterminio (Casaús y Ruiz Trejo 2017). El trabajo forzado, la esclavitud y la violación sexual de las mujeres fueron diseñados desde las políticas de seguridad como tácticas y estrategias para el control de los territorios e implicaron gastos para el ejército (armas, agentes para utilizarlas, etcétera). En dicho juicio, Marta Casaús Arzú, presentó un peritaje histórico-antropológico en que también colaboré para ofrecer una interpretación de los hechos (Casaús y Ruiz Trejo 2017). En dicho peritaje, explicamos cómo operó la protocolización de las violaciones, las políticas eugenésicas, mezcladas con el racismo de la élite y oligarquía militar, así como con la misoginia y la asociación del cuerpo de las mujeres con la posesión de los territorios. Se sentenció a dos exmilitares por 360 años. Sin duda, los testimonios de las mujeres q'eqchi', que levantaron su voz y contaron sus experiencias, son verdades innegables.

La formación histórica de los grupos dominantes en América Latina ha sido un tema poco estudiado. Existen escasos trabajos que rastreen la historia de su conformación en la larga duración, y existen aún menos investigaciones que indaguen en sus orientaciones político-ideológicas en países como Guatemala. Las redes de parentesco que sostienen las bases económicas de dichos grupos en distintos momentos históricos fue el tema de investigación que, desde los años ochenta del siglo XX, realizó Marta Casaús Arzú.

La masacre de Panzós, en la que el ejército guatemalteco asesinó a grupos indígenas mayas *q'eqchi'*, así como otros atroces acontecimientos, no le dejaron otra alternativa a Casaús que involucrarse

en los movimientos sociales y dedicarse a documentar la evolución y las modalidades de vinculación de las oligarquías con el poder político desde la época colonial y postcolonial. En la época en la que realizó su investigación había dos organizaciones revolucionarias: el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) y cada una tenía su propia filosofía. El EGP tenía una postura más marxista-lenininista y ORPA tenía una fuerte influencia del pensamiento gramsciano.

Para Casaús, sus mayores influencias fueron el pensamiento anticolonialista, a través de la obra de Fanon, Memmi y Césaire. Siempre fue muy crítica con el marxismo, desde la invasión a Praga, Checoslovaquia, en 1968, por la Unión Soviética, de cuyas posiciones siempre se sintió lejana. De haber estado cercana a alguna corriente se habría sentido más próxima al anarquismo y al trostkismo que al marxismo ortodoxo. ORPA estaba más influenciado por autores anticoloniales como Carlos Guzman Böclker y Jean-Loup Herbert, por el pensamiento francés, por la guerra de Argelia, por Jean Paul Sartre y Camille Claudel. En cambio, el EGP tenía más cercanía con al marxismo, el pensamiento de los estados y de las nacionalidades y tenía una noción más centralista. Había muchas diferencias ideológicas sobre quién era el sujeto histórico fundamental del proceso revolucionario. Para el EGP seguía siendo el campesinado desde un análisis de clase y para las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) seguía siendo el proletariado. En cambio, para ORPA, el sujeto histórico eran los pueblos o comunidades indígenas y el proceso de liberación consistía en combatir el racismo y la discriminación.

Actualmente el trabajo de Marta Casaús Arzú constituye un referente, del cual tenemos mucho por aprender en las Ciencias Sociales y en la vida pública en Chiapas y en Centroamérica, para analizar el pensamiento y las prácticas de las oligarquías, que siguen construyendo imaginarios sobre los pueblos indígenas como vestigios del pasado.

Irma Alicia Velásquez Nimatuj: el estudio del racismo como opresión colectiva

Irma Alicia Velásquez, antropóloga *maya k'iche'*, nació en Quetzaltenango, Guatemala, en medio del conflicto armado que marcó su niñez y adolescencia. Ella es hoy una de las referentes en la antropología latinoamericana sobre el estudio contra el racismo estructural y el acompañamiento político a mujes indígenas que trabajan por la memoria, por la verdad y la justicia en Guatemala y en América Latina. Sus investigaciones son un ejemplo de la implicación que las mujeres indígenas han tenido en la transformación del conocimiento científico-social y de las luchas en apoyo a las demandas de tierra, construcción de alternativas de vida y en contra la desposesión de los cuerpos y de los territorios en nuestra región.

El trabajo de Irma A. Velásquez Nimatuj desestructura ciertas lógicas del canon dominante, no sólo porque nos ayuda a entender la situación y los problemas que han enfrentado históricamente las mujeres *k'iche'*, *q'eqchi* y *achi,* entre otros colectivos de mujeres indígenas con quienes ha trabajado, sino porque nos aporta reflexiones teóricas críticas sobre las clases sociales, las desigualdades, el racismo, el extractivismo y la violencia sexual. También porque su mirada no es tanto individual, sino que representa la experiencia colectiva de destrucción permanente que los pueblos indígenas han enfrentado, pero también sus paradojas y estrategias para salir adelante.

Velásquez Nimatuj fue la primera mujer *k'iche'* de Guatemala que obtuvo un doctorado en antropologia social, y su trabajo ha generado una ruptura con el androcentrismo (que pone en primer lugar el punto de vista de los varones blancos, ladinos y acomodados), el antropocentrismo (que privilegia las perspectivas de los humanos), y el neoliberalismo multiculturalista del conocimiento (que se enfoca superficialmente en los aportes de la diversidad sin tomar en cuenta la desigualdad).

Durante la infancia de Velásquez Nimatuj, los riesgos y peligros de ser una estudiante indígena, se incrementaron por el racismo y la discriminación étnica que en esa época eran brutales hacia los pueblos indígenas, y totalmente despiadados hacia las niñas y mujeres. Durante su formación en la Universidad de San Carlos de Guatemala, fue motivada a iniciarse en el estudio de la historia crítica sobre los pueblos mayas, por sus profesores Horacio Cabezas Carcache y Carlos Guzmán Böckler.

En las décadas del sangriento conflicto armado guatemalteco, muchos de sus compañeros y profesores, desaparecieron, otros fueron asesinados o se exiliaron. La guerra que, afectó particularmente a los pueblos mayas en Guatemala y que dejó 200 mil personas asesinadas, fue una experiencia traumática que marcó su niñez y adolescencia, por lo que muchas de las reflexiones críticas de Velásquez Nimatuj han partido de conocimientos sentipensados y de las experiencias contra el miedo, el sufrimiento, los silencios, las angustias, y las resistencias de las mujeres y de los pueblos mayas en donde creció.

En el 2005, Velásquez Nimatuj obtuvo un Doctorado en Antropología Social por la Universidad de Texas en Austin, Estados Unidos, en donde se formó con Charles Hale, Nora England, Miguel A. Gómez, Shannon Speed, Edmund Gordon, Douglas Foley, Silvia Rivera Cusicanqui, Kamala Visweswaran, Carol A. Smith, entre otras y otros profesores, en una antropología orientada a la acción y a la transformación de la vida comunitaria y colectiva.

Su libro *La Pequeña Burguesía Indígena Comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género* (2002) es un estudio etnográfico que muestra que aunque una gran mayoría de la población maya de Guatemala vive en condiciones de desigualdad y pobreza extrema, existe una pequeña burguesía indígena comercial en Quetzaltenango, Guatemala, a la que una parte de su familia pertenece, que ha estado inmersa en una lucha por recrear su identidad cultural y por acceder al poder político en condiciones de igualdad.

Dicha investigación se ha convertido en un referente para los estudios de caso por su aplicación de la metodología interseccional de raza, clase y género en comunidades indígenas de Centroamérica, la cual complementa con el método histórico, el acceso a fototecas privadas de familias indígenas y testimonios de mujeres y actores claves de ese sector, para evidenciar el racismo cotidiano que viven los *k'iche'* a pesar de su condición de clase. También señala las contradicciones y tensiones que viven con la élite ladina de la región, y documenta las opresiones que atraviesan a las mujeres *k'iche'* de esa pequeña burguesía. Además, Velásquez Nimatuj, a través de historias de vida logra hilar la forma en que las mujeres *k'iche'* desafían los elementos culturales y patriarcales establecidos, por eso son cuestionadas dentro su comunidad. No obstante, las que deciden salir pierden el blindaje cultural de su comunidad y enfrentan un racismo nacional que es estructural e histórico. El libro posee una parte autoetnográfica en donde la autora presenta retratos de mujeres k'iche' como autoras históricas de sus vidas personales, familiares y comunitarias en donde ellas hablaban con orgullo de su historia, sus ancestros, su pertenencia cultural y racial.



Irma Alicia Velásquez Nimatuj. Foto del Archivo personal de la autora.

Su trabajo constituye una de las obras más completas sobre la clase social *k'iche'*, escritas desde adentro, que presenta sus

complejidades y ambigüedades y contribuye a la transformación del colonialismo académico que aún perdura en la investigación científico social, al realizar un desafío contemporáneo que es el de romper con la posición de "objeto de estudio" que la antropología clásica asignó históricamente a las mujeres indígenas, para pasar a ser "sujetas de sus propias reflexiones" y constructoras de sus historias y caminos. Además, contribuye con otro desafío que debemos de solventar en las universidades en México y en Centroamérica que es el de conocer más profundamente el trabajo de las investigadoras mayas.

Otro de los libros de Velásquez Nimatuj se titula "Pueblos indígenas, estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de la sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada" (2008). Este trabajo se basó en la investigación y acompañamiento que realizó para su disertación doctoral con pueblos *mames* y sus luchas campesinas por acceder a tierra en la etapa de posguerra buscando mejorar sus condiciones sociales, culturales y políticas. Uno de los ejes centrales es el análisis de las múltiples opresiones que viven las mujeres campesinas indígenas al enfrentar violencias raciales, lingüísticas, de clase, género, entre otras. También analiza el papel de las mujeres *mames* y su rol en la lucha por la justicia agraria y el acceso a tierra cultivable a través de instituciones creadas por los acuerdos de paz.

En este libro intentó resolver la pregunta: ¿cómo enfrentan los grupos indígenas y campesinos las estrategias de mercado que impone la globalización como la única vía legal y pacífica para acceder a los recursos? Además, expuso cómo los grupos organizados, del pueblo *mam* han desafiado el racismo y al mismo tiempo han enfrentado los efectos que la racialización como opresión, produce en los ajustes y desajustes económicos y en las políticas macroeconómicas del estado nación que termina recurriendo a la violencia brutal o subliminal para reprimir a los pueblos indígenas y campesinos pobres.

El estudio del racismo, analizado desde los propios pueblos indígenas, al usar herramientas de la academia, había tenido, hasta inicios del siglo XXI, poca atención y había sido un campo ignorado en el que, hasta la fecha, no se han invertido suficientes fondos para que investigadores e investigadoras indígenas analicen las causas y efectos que produce la violencia racial enraizada en el Estado colonial y republicano, que sigue reproduciendo un permanente odio racial en Guatemala. Por eso, muchos estudios, así como planes curriculares a nivel de licenciatura y de posgrados dentro de Guatemala se han encargado de promover una ideología de la blanquitud epistémica y tienen enormes vacíos sobre la literatura escrita por mujeres indígenas, afrodescendientes, de identidades disidentes sexuales, así como de aquella producida desde las organizaciones políticas, comunitarias y sociales.

Velásquez Nimatuj es especialista en análisis sobre el racismo estructural e histórico producido por las élites y los estados, y esta ha sido una de sus bases para realizar peritajes antropológicos. Precisamente, en el capítulo titulado "Las abuelas de Sepur Zarco. Esclavitud sexual y estado criminal en Guatemala" (2019), ella expone algunos de los resultados de su peritaje en el juicio histórico del caso Sepur Zarco, realizado en 2016, en el que fueron sentenciados dos exmilitares por violencia sexual y esclavitud doméstica a mujeres *q'eqchi'* en una base militar, de 1982 a 1988 (s. XX). En ese trabajo documenta por qué la violencia racial ha sido una de las principales batallas para los pueblos mayas y cómo ha operado no sólo como una ideología o hechos aislados, sino como un permanente sistema colectivo que, en el caso de Sepur Zarco, otorgó privilegios a militares y agentes del Estado para someter a violaciones sexuales y a esclavitud doméstica a mujeres *q´eqchi´*, en varios destacamentos militares que fueron ubicados en sus comunidades. Frente a la evidencia, "el racismo fue un elemento decisivo en el genocidio de los pueblos mayas" (Nimatuj, 2019, p. 103).

Actualmente, Irma Alicia es profesora visitante en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, en California. Además, recibió el Premio LASA/Oxfam America Martin Diskin Memorial Lectureship en 2020 como reconocimiento a su trabajo por la defensa de los derechos humanos, de los derechos de las mujeres indígenas y de los pueblos, particularmente aquellos que han sido víctimas de conflictos armados o guerras genocidas y que luchan por la defensa de sus territorios, por la aplicabilidad de la justicia de manera imparcial y el derecho a la reproduccion de su saberes.

Breny Mendoza: crítica feminista en nuestra América

Investigadora hondureña, nacida en Tegucigalpa en 1954. Desde muy temprana edad, fue muy curiosa y el hecho de haber nacido en Honduras marcó su historia. Breny se fue a los 17 años de Honduras, primero a España en donde se enfrentó a los tiempos de la dictadura de Franco. Posteriormente migró a Alemania en donde realizó sus estudios universitarios. Vivió 10 años en total en Europa, una época que le resultó muy esclarecedora para resolver algunas de las preguntas que le inquietaban sobre las enormes diferencias y desigualdades en Honduras.

En su búsqueda y curiosidad permanente se avocó a la academia. Estudió Ciencias Políticas e Historia en Alemania y se dedicó durante cuatro semestres a estudiar Historia Colonial. En aquella época, se vio influenciada por las tradiciones del pensamiento latinoamericano, como la obra de Aníbal Quijano sobre "colonialidad del poder". También leyó teoría política occidental, debido a que siempre quiso entenderla.

En 1995, publicó en Honduras su tesis doctoral titulada "Sintiéndose Mujer. Pensándose Feminista". El libro fue muy controvertido al principio, pero se ha vuelto un clásico no solo para los movimientos feministas en Honduras, sino también como un

trabajo autoetnográfico referente para romper con las convenciones de las ciencias sociales.

En 2014, Breny Mendoza publicó el libro *Ensayos de crítica feminista en nuestra América* en el que expuso reflexiones sobre la colonialidad del género, así como aportes para una comprensión descolonial de la democracia y una crítica a los feminismos transnacionales. Se trata de un compendio de escritos teórico-políticos relevantes para deconstruir el feminismo hegemónico latinoamericano que, de acuerdo a sus observaciones, entró en crisis en los años noventa. En este libro, Breny Mendoza explicó que la acción y pensamiento feminista no sólo se manifestaron profundamente colonizados por Occidente, sino que tuvieron dificultades para dialogar con el feminismo latinoamericano y cuestionar sus postulados de género, raza y heteronormatividad. En dicha obra, Breny Mendoza expuso sus observaciones a las teorías feministas occidentales, al poscolonialismo, a la teoría queer, al marxismo, a las teorías del imperio y las nuevas teorías descoloniales.

En nuestro encuentro, Breny Mendoza se identificó también como feminista. El vocablo a veces le ha sonado aburrido y, en ocasiones, se ha sentido reñida con dicho témino y con la escena del feminismo occidental. No obstante, según me narró, el feminismo le dio también ciertas respuestas en algunos momentos de su vida. Para la misma autora, el feminismo cuestiona una dimensión de la vida social y de la vida del poder relacionada con el patriarcado y el género que, a su vez, son conceptos clave del feminismo, que no tienen un sólo significado o sentido. El feminismo, para Mendoza, tiene cierta relevancia cuando se está en la búsqueda de entender cómo la humanidad ha llegado al momento actual de pronta aniquilación. Según Mendoza: "el feminismo abre buenas vías, a menos que queramos definir el feminismo como algo que inventaron las nórdicas. Si seguimos esa línea, entonces no le estamos dando mucho crédito a nuestras propias concepciones del mundo".

Mendoza encontró en el proyecto del feminismo un camino, pero también se sintió identificada y precedida por el marxismo en el que se formó en la década de los setenta:

> tengo un pasado marxista, no creo que esté totalmente eliminado, a pesar de todo el eurocentrismo de Marx. Así como el feminismo te abre la cuestión de género, Marx te abre la cuestión del análisis del capitalismo. Muy incompleta, pero da luces bastante interesantes (Entrevista a Breny Mendoza, Casa del Tiempo UAM, Ciudad de México, marzo 2016).

Breny Mendoza ha vivido en varios lugares de América Latina, como en Perú y en Nicaragua, pero también en lugares como Alemania y actualmente radica en Estados Unidos, en donde es profesora en la Universidad Estatal de California, Northridge, universidad ubicada en un suburbio de los Ángeles, que le da servicio principalmente a estudiantes latinos, centroamericanos, mexicanos y latinoamericanos, por lo que su experiencia como profesora es todavía muy enraizada en América Latina.



Breny Mendoza. Foto del archivo personal de la pensadora hondureña

Por otro lado, el pensamiento de Breny Mendoza se vio interpelado por los *estudios queer,* que surgieron en los años noventa (s. XX), antecedidos por los *estudios lésbicos* dentro del feminismo. Cuando se popularizaron los estudios *queer*, Breny se sintió muy atraída por estas corrientes de pensamiento que

le parecían “revolucionarias”, debido a que invitaban a romper con los tabúes del cuerpo y del deseo. No obstante, los textos canónicos de los estudios *queer* también le parecían textos eurocentrados e imperiales, por lo que había que cuestionarlos profundamente, antes de asumirlos.

De acuerdo a Mendoza, el feminismo es algo permanentemente con una historia que estuvo fuera de la academia durante mucho tiempo, cuando las mujeres no eran consideradas aún sujetos investigativos, sino solamente objetos de estudio. El feminismo introdujo la cuestión del “sujeto-sujeto”, es decir, la importancia de “estudiarse a sí misma”.

Para la misma autora, el proyecto del feminismo fue planteado en un primer momento desde el modelo del feminismo occidental que consitió en cuestionar las ciencias androcéntricas. Para ella, las feministas han hecho muchos aportes a la investigación sociocientífica, no obstante, dentro de una gran parte de los estudios antimasculinistas y antiandrocéntricos se han reproducido también sesgos imperiales y coloniales.

Al mismo tiempo, dentro de la propia academia feminista se ha logrado hacer un cuestionamiento de dichos sesgos y se han propuesto otras convenciones para la sociología, la economía, la historia y la antropología. Según la conversación matenida con Mendoza, ha sido mucho más difícil hacer ese tipo de cuestionamientos profundos hasta hacer tambalear el proyecto mismo de las disciplinas, que reconocer que el feminismo ha abierto un espacio para cuestionarse a sí mismo.

Mendoza se ha interesado también como politóloga por pensadores chilenos como Norbert Lechner, así como por investigadores colombianos como Arturo Escobar. También ha leído y ha estado influenciada por María Lugones a partir de su manera distinta de entender el género. También ha conocido las obras de autoras indígenas de Norteamérica y sobre los debates de descolonización que se están llevando a cabo en todas las regiones del mundo.

Por último, otra de las discusiones que mantuve con Mendoza se relacionan con los lugares desde donde se produce teoría. En ese sentido, Mendoza reflexionó sobre la teoría de Berta Cáceres, activista lenca contra el extractivismo, cruelmente asesinada. El pensamiento de Berta, producido desde organizaciones sociales como COPINH, espacio del cual fue cofundadora, se intentó acallar. Sus palabras disidentes eran producciones epistémicas profundas fuera de la academia, desde los movimientos sociales y, sin duda, su posición atentaba contra el modelo de la colonialidad de poder capitalista. En nuestro encuentro, Mendoza lamentó su asesinato y lo calificó de "magnicidio": "con el asesinato de Berta Cáceres, América Latina ha perdido una gran voz, pero no murió, sino que se multiplicó".

Reflexiones inconclusas para descolonizar las Ciencias Sociales y las Humanidades

A lo largo de este capítulo hemos revisado obras de algunas autoras, cuyos trabajos han sido importantes en el desarrollo de las Ciencias Sociales y en las Humanidades en Chiapas y en Centroamérica. Conocer las historias de vida de cada una de las investigadoras mencionadas nos ha ayudado a entender cómo se han construido los objetos de estudio en la región, cuáles han sido los diseños metodológicos utilizados, así como el vínculo entre sus aportes, los contextos políticos y económicos desde donde producen conocimiento y la relación con los movimientos revolucionarios y las organizaciones sociales.

Hemos visto cómo han surgido paulatinamente las críticas feministas a las herencias androcéntricas, etnocéntricas y heteronormativas en la producción de conocimiento científico social. Esta revisión también nos ha permitido entender la relación entre Ciencias Sociales y feminismo, así como el feminismo en las Ciencias Sociales en la región centroamericana y algunos de los enfoques feministas y decoloniales con relación a la equidad,

a la democratización radical y a la crítica a la colonialidad del poder en las Ciencias Sociales.

Algunos de los temas tratados a lo largo del capítulo han sido los aportes de las pioneras, tanto en etnografía y antropología como en otras disciplinas; las contribuciones de las investigadoras influenciadas por la corriente marxista-materialista y sus críticas feministas a los análisis tradicionales de clase, a las nociones dominantes de entender la "producción" y la "reproducción"; el influjo que tuvo el pensamiento gramsciano y la lucha contra el racismo en algunos de los trabajos; el convulso contexto al que se enfrentaron las investigadoras en la década de los setenta y ochenta; la entrevista como un modelo metodológico y distintos tipos de estrategias que se han utilizado para obtener información; la poesía como lugar de enunciación para los estudios de género en la región; los estudios lésbicos, *queer* y las críticas de los feminismos poscoloniales y desoloniales

Averiguar sobre los intereses y la selección de problemas que las científicas sociales en Chiapas y en Centroamérica han adoptado para la explicación científica, así como el diseño de sus investigaciones, es un primer paso para descolonizar y despatriarcalizar las disciplinas sociocientíficas. En futuras investigaciones, resultará de interés continuar ampliando este trabajo, ya que entre más investigadoras mujeres, indígenas, lesbianas, afrodescendientes, revolucionarias, *queer*/cuir y anticapitalistas se incorporen a trabajar en las Ciencias Sociales más justicia cultural y económica habrá en la región chiapaneca y centroamericana y, tal como ha explicado Mayra Santos Febres (2019), escritora afropuertorriqueña: "hasta que no descolonicemos nuestra manera de pensar, no podremos descolonizar los discursos y las prácticas".

Bibliografía

Arias, Jacinto (1975). *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*. Tuxtla Gutiérrez: Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Divulgación.

Casaús, Marta y Ruiz-Trejo, Marisa (2017). Procesos de justicia y reparación: el caso «Sepur Zarco» por violencia sexual, violación y esclavitud doméstica en Guatemala y su sentencia paradigmática para la jurisprudencia internacional. *Pacarina del Sur*, 8, 30, 2017. 1-31.

Castañeda, Patricia. Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía disciplinaria. En, Chávez, Julia (coord.) (2015). Perspectiva de género. Una mirada de universitarias. México: ENTS-UNAM,119-141. Barrios, Walda, Ramazzini, Ana, Gramajo, Lizbeth & Galicia, Elena (2015). *Me cambió la vida! Uniones, embarazos y vulneración de derechos en adolescentes.* Guatemala: FLACSO-Guatemala, UNFPA, Ministerio de Salud y Asistencia Social. Recuperado de http://www.flacso.edu.gt/publicaciones/wp-content/uploads/2016/04/Me-Cambio-Vida.pdf

Barrios, Walda, Ramazzini, Ana, Molina, Roberto y Peruch, Karina (2017). *¿Cuál es el problema? Masculinidades hegemónicas y su influencia en uniones, matrimonios y embarazos en niñas, adolescentes y jóvenes.* Ciudad de Guatemala: FLACSO-Guatemala, UNFPA. Recuperado de https://guatemala.unfpa.org/es/publications/estudio-%C2%BFcu%C3%A1l-es-el-problema

Barrios, Walda, Ramazzini, Ana y Peruch, Karina (2019). *Vidas Silenciadas: una tragedia de la que no se habla. Vinculación entre suicidio y embarazo en mujeres adolescentes (2009-2019).* Guatemala: FLACSO-Guatemala. Recuperado de https://www.flacso.edu.gt/publicaciones/?p=1737&print=print

Barrios, Walda, Rabanales, Paula, González, Alessia, Mayorga, Celeste y Pivaral, Claudia. (2019).*Violencia en espacios laborales hacia personas lesbianas, gais, personas trans en la ciudad de Guatemala.* Guatemala: FLACSO-Guatemala, Proyecto CONVIVIMOS Mercy Corps USAID.

Barrios, Walda, Ramazzini, Ana y Masselli, Giulianna (2020). *Entramado de poderes: El modus operandi de los grupos antiderechos sexuales y reproductivos en Guatemala*. FLACSO-Guatemala, HIVOS Guatemala (en prensa).

Guiteras, Calixta (1965). *Los peligros del alma: Visión del mundo de un Tzotzil.* México: Fondo de Cultura Económica.

Guiteras, Calixta (1982). *Cancuc: Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas 1944*. Chiapas: Instituto Chiapaneco de Cultura.

Foppa, Alaíde (1970). *Elogio de mi cuerpo: dieciocho poemas*. México: Ficción.

Foppa, Alaíde (1976). Anatomía no es destino. *Revista Fem,* 1, 1, 8-13.

Foppa, Alaíde (1977). Mujer. *Revista Fem,* 1, 4, 59.

Foppa, Alaíde (1977). ¿Salario para el trabajo doméstico?. *Revista Fem,* 1, 3, 13-17.

Foppa, Alaíde (1978). ¿Para qué sirve la familia?, *Revista Fem,* 2, 7, 41-42.

Foppa, Alaíde (1979). Lo que escriben las mujeres. *Revista Fem,* 3, 10, 5-17.

Foppa, Alaíde (1979). El Congreso Feminista de Yucatán, 1916. *Revista Fem,* 3, 11, 55-59.

Foppa, Alaíde (1980). ¿Qué cuestionan las mujeres de cuestión?. *Revista Fem,* 3, 12, 83-84.

Foppa, Alaíde (1981). El feminismo y la izquierda. *Revista Fem,* 4, 17, 105-106.

Foppa, Alaíde (1998). *Las palabras y el tiempo*. Quito: Fundación Cultural.

Goldsmith, Mary (1995). Los estudios de género anglosajones: el lugar de las latinoamericanas. En Trujano y Granillo. Encuentros feministas de la UAM, (pp. 199-206). Ciudad de México: Departamentos de Humanidades y Sociología-UAM-A.

Harding, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.

Kollontaï, Aleksandra. (2015[1926]). *Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada y otros textos sobre el amor*. Madrid: Editorial Horas y Horas.

Méndez, Liz. (2018). "Tríptico de la revolución". *Azacuán, texto audiovisual,* https://azacuan.com/entrevista/triptico-de-la-revolucion-por-stella-quan/?fbclid=IwAR1SuJ7y5AY-kNKJ-5Gmx_S3x70BrB81Ff5Rmo96QWg92WNkN555a7_fW1Y)

Mendoza, Breny (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América.* Ciudad de México: Editorial Herder.

Mosquera, Antonio (2021). Con su patria en el corazón. *Prensa Libre,* 9 de mayo. Recuperado de https://www.prensalibre.com/opinion/columnasdiarias/con-su-patria-en-el-corazon/

Nash, Manning (1958). *Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemalan Community.* University of Chicago Press.

Nash, June (1992). *I Spent my Life in the Mines: The Story of Juan Rojas*, *Bolivian Tin Miner*. New York: Columbia University Press.

Nash, June (1993). *Bajo la mirada de los antepasados.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Nacional Indigenista (original publicado en 1970).

Nash, June y Safa, Helen (eds.) (1980). *Sex and Class in Latin America. Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World.* J.F. Bergin Publishers, Inc.

Nash, June y Safa, Helen (1985). *Women and Change in Latin America*. South Hadley, Mass: Bergin & Garvey.

Quan, Stella (1972). *Guatemala: una cultura de la ignominia Siete biografías y una entrevista.* (Tesis inédita de Maestría en Etnología), Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Ciudad de México, México. Recuperado de https://mx.antropotesis.alterum.info/?p=171

Quan, Stella (1977). Mi refugio eran las lágrimas: confiesa una feminista salvadoreña. *Revista Fem,* 1, 4, 79-85.

Quan, Stella (1980). Nicaragua: estrenando libertad. *Revista Fem,* 4, 13, 13-17.

Quan, Stella (1981). Por la vida de la compañera Alaíde Foppa. *Revista Fem,* 4, 17, 83-84.

Quan, Stella (1982). Esta noche esta carta, Alaíde. *Revista Fem,* 5, 20, 54-55.

Quan, Stella (1986). Ser mujer refugiada latinoamericana. *Revista Fem,* 10, 46, 18-19.

Quan, Stella (2018a). *No es el fin. Es el mar: crónica y voces de Luis Cardoza y Aragón.* Ciudad de Guatemala: Catafixia Editorial.

Quan, Stella (2018b). *Los escritores y artistas del 44. Jacobo Rodríguez Padilla: una historia de vida*. Ciudad de Guatemala: Catafixia Editorial.

Quan, Stella (2018c). *La semilla que yo sembré. Alfonso Solórzano: testimonio.* Ciudad de Guatemala: Catafixia Editorial.

Ruiz-Trejo, Marisa (2016). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica. *Revista Clepsydra*: *Revista de Estudios del Género y Teoría Feminista.* 15, 11-34. Recuperado de https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/6308/CL_15_%282016%29_01.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Ruiz-Trejo, Marisa. Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica. En Berrio, Lina, Castañeda, Patricia, Goldsmith, Mary, Ruiz-Trejo, Marisa, Salas, Monserrat y Valladares, Laura (2020). A*ntropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. pp. 83-118. México: UAM-I, UAM-X, UNAM y Bonilla Arteaga Editorial.

Ruiz-Trejo, Marisa (2021). *In memoriam: Walda Barrios Klee (19551-2021).* LASA FORUM, 52, 3, 58-61.

Shyfter, Guita (2006) Los laberintos de la memoria. Documental. 99 min. México.

Solórzano, Julio (2021). *Memoria de su familia. Los que fueron muertos y desaparecidos y los que sobrevivieron.* Memorial para la concordia, verdad, memoria, justicia y paz. Guatemala. Recuperado de http://memorialparalaconcordia.org/?page_id=2678

Steinbeck, John (1939). *Las uvas de la ira.* Madrid: Alianza.

Velásquez, Irma (2002). *La Pequeña Burguesía Indígena Comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*. Ciudad de Guatemala: SERJUS y AVANCSO.

Velásquez, Irma (2008). *Pueblos indígenas, estado y lucha por la tierra en Guatemala. Estrategias de la sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO.

Velásquez, Irma. Las abuelas de Sepur Zarco. Esclavitud sexual y estado criminal en Guatemala. En, Leyva, Xochitl y Icaza, Rosalba (Coords.) (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, resistencias y rebeldías*. (pp. 89-113). Buenos Aires, Argentina, San Cristóbal de las Casas, Chiapas y La Haya, Países Bajos: Cooperativa Editorial Retos, CLACSO, International Institute of Social Studies. Erasmus, University Rotterdam.

Warman, Arturo, Nolasco, Margarita, Bonfil, Guillermo & Olivera, Mercedes. (1970). *De eso que llaman antropología Mexicana.* México: Nuestro Tiempo.

Nosotras, las mujeres racializadas en resistencia

Xochitl Leyva Solano (Ciesas-Sureste)

Introducción

La guerra de baja intensidad y las políticas de contrainsurgencia que se vivieron en Chiapas desde 1994 marcaron un antes y un después, tanto en las maneras de producir conocimiento como en nuestras formas de vivir; por ejemplo, muchas de nosotras asumimos un compromiso no solamente académico, sino político al darnos a la tarea de crear al faro zapatista colectivos y redes desde "abajo y a la izquierda". La declaración de guerra zapatista al gobierno y al ejército mexicano[1] llevó a muchas cosas, entre ellas, a revisar las relaciones entre los pueblos indígenas, el Estado-nacional y la sociedad civil mexicana. Si bien antes de 1994, la antropología había trabajado con el método etnográfico y la observación participante para mostrar de forma "objetiva" la situación de los pueblos indígenas en México, la guerra de baja intensidad no permitió, a muchas, seguir usando ese método y nos obligó a reinventarnos en todos los sentidos, una muestra de ello es que hoy puedo intitular

[1] Para la declaración del 1 de enero de 1994 y demás comunicados del EZLN ver: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/

este texto "Nosotras, las mujeres racializadas en resistencia".[2] Este título, este texto, hubiera sido impensable sin la insurgencia zapatista y de tantos otros pueblos, mujeres y otres en pie de lucha en el mundo. Sin hacer carne en mi propio territorio-cuerpo, la resistencia y la autonomía *de facto* no podría hablar de "Nosotras", de "Mujeres Racializadas" ni de la pluralización de la "Resistencia". Tres partes componen esta pieza escrita que en un primer momento fue oral.

De la "Otredad" a la "Nosotridad"

Comenzaré con el "Nosotras", aparentemente una palabra sencilla, hasta coloquial, pero debo decir que partir de la "Nosotridad" y no de la "Otredad", ha sido un largo viaje de más de cuatro décadas que llevo viviendo en la región maya. Dejar de pensar en clave de "el Otro", así en el abstracto masculinista, ha significado para mí romper con leyes elementales de la disciplina antropológica en la que me disciplinaron.

La "Otredad" y "el Otro" son piedras angulares de la antropología dominante que me formó. Aprendimos a amar lo exótico y, sobre todo, lo exótico del "Otro", aprendimos a hablar por ese "Otro"; un "Otro" en masculino. Nos acostumbramos a ser la voz autorizada por las Ciencias Sociales, a ser "el experto", de nuevo en masculino. "El experto" legitimado al que se recurría para las causas justas y también para las injustas. Así pues, encarnando la mirada de la "Otredad" llegué al 1 de enero de 1994, luego de más de 7 años de vivir en la Selva Lacandona y hacer un trabajo muy sincero, muy arduo en territorio maya, con los mayas (así en masculino) colonos de esas tierras.

[2] Para un acercamiento colectivo a este tema ver el libro *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, descarga libre en https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?id_libro=1759&campo=autor&texto=

Pero para mí y para muchas mujeres del mundo, 1994 significó un antes y un después, un quiebre, una línea que separa lo que éramos de lo que somos hoy. Entre la noche del 31 de diciembre de 1993 y el 1 de enero del 1994, el mundo se transformó, nuestro mundo cambió. Ante el levantamiento de las mujeres y los hombres zapatistas todo fue relativizado, cuestionado, retado. Lo que sabíamos, éramos, pensábamos que éramos y hacíamos. No obstante, no se trataba de un relativismo abstracto temporal sino de una guerra prolongada de desgaste, y no me refiero solamente a que tuvimos que salir de la Selva Lacandona donde vivíamos con los compañeros(as) que hoy son conocidos como zapatistas, sino a 27 años de ese 1994, la realidad que compartimos con ellos(as), adentro y afuera de la selva, se volvió más y más neoliberal, más y más violenta, más y más injusta hasta llegar a la pintura de horror donde estamos planetariamente hoy (2021): el COVID-19.

Pandemia que nos puso de cara a algo que ya no alcanza a definirse con conceptos tales como: "cambio climático", ni con términos que en su momento nos parecían un gran avance epistémico: "crisis civilizatoria" y "crisis sistémica". Hoy esos conceptos ya no alcanzan a reflejar todo lo que estamos pasando, sobre todo, lo que le pasa a las poblaciones empobrecidas, excluidas, marginalizadas, racializadas, subalternizadas; pero paradójicamente, es desde los movimientos de mujeres y otres, desde los movimientos altermundistas, antisistémicos, antipatriarcales y antirracistas, desde donde han emergido nuevas maneras de entender y vivir el mundo. En esa línea, haré referencia solamente a un término que nos está impactando de manera fulminante y que ha sido acuñado por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir[3] quienes más que hablar del "cambio climático" aportan el concepto encarnado y vivido de "terricidio"; mismo que pongo al lado de otro concepto que desde 1997 las y los zapatistas acuñaron, el de la "IV Guerra Mundial".

[3] Ver: Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Recuperado de www.facebook.com/movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir/

Todo esto pasaba, mientras mis ilusiones de finales de los setenta de estudiar antropología para vivir con los y las campesinas mayas, se iban volviendo polvo conforme la Academia, las universidades, los centros de investigación se neoliberalizaban más y más. En los años ochenta, noventa y en los que van de las décadas del siglo XXI, las universidades y los centros de investigación han ido mercantilizando nuestro trabajo, fomentando la competencia basada en un malsano prestigio yocéntrico con sus equivalentes monetarios a los que empezamos a llamar irónicamente: "tortibonos". Mientras, el "Otro" se convertía en "otras", así en femenino y en plural, erosionaba el masculinismo abstracto, cuestionaba agudamente nuestro quehacer disciplinar, nuestro modo de ser expertos, nuestras maneras de ver, de escribir y hasta de vivir porque la antropología en verdad era (y es) para muchas de nosotras no sólo una disciplina sino una forma de vida. Así que en estos 27 años post-1994, tuvimos no sólo que transformarnos sino morir para volver a existir, para re-existir, como dicen los pueblos afrodescendientes del Pacífico colombiano en pie de lucha y resistencia.

Mujeres Racializadas: mismidades descolonizantes

Hoy me puedo nombrar "mujer racializada", ello es resultado de un proceso, de un caminar que pasa por algo que va más allá de "la toma de conciencia" al involucrar un trabajo corpo-espiritual realizado desde y con las y los habitantes de los territorios indígenas y afros en resistencia que construyen autonomía *de facto*.[4] Debo reconocer que la bibliografía académica me ha servido muchísimo, pero también debo subrayar que sin los territorios en resistencia, sin sus mujeres, hombres, niños, ancianas, ancianos, mayores, mayoras, otres no hubiera sido capaz de lanzarme a la

[4] Ver por ejemplo nuestra experiencia colectiva en la creación de la La Escuela de Formación para Mujeres Indígenas, Negras y Populares de Centroamérica y el Sur de México. Recuperado de: https://www.radiozapatista.org/?p=30651

búsqueda real, aquí y ahora, de la construcción de autonomía *de facto* y sin permiso basada en lo que las mayas tseltales llaman el *slamalil kinal,* y que podríamos traducir al español como la armonía cósmica cimentada desde la nosotridad comunitaria.

Fueron realmente las mujeres y les otres racializades quienes me dieron el empujón más fuerte, empezando por las zapatistas y continuando con las feministas comunitarias territoriales, así como las activistas y feministas (post, de y anti) que llegaban a Chiapas a raíz de la solidaridad con el zapatismo. Todas las solidarias con esa lucha escuchamos de la mayor Ana María decir "somos iguales porque somos diferentes", frase que iba más allá de la interculturalidad y que nos depositaba prefigurativamente en lo que ellas y ellos mismos nombraron: "un mundo donde quepan muchos mundos". Una mirada y práctica pluriversal que tardamos mucho en comprender, a lo más los intelectuales de prestigio mundial logocéntricamente la posicionaban, pero eso era insuficiente porque para las y los zapatistas no se trataba de una teoría, de un concepto, de un discurso sino de un modo de vida alter y anti prefigurativo que, como faro, nos ayudó a encontrar nuestro camino, nuestro lugar en el mundo y en el cosmos.

Esa noción cobró todavía más sentido en mi vida cuando formamos la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas, la RACCACH.[5] Para entonces seguía -en menor grado- acentuando las diferencias, cuando mis compañeros artistas y comunicadores comunitarios hacían videos o pinturas que buscaban resaltar lo que tenían en común, es decir, las "mismidades". Fue en ese contexto donde empezamos todos y todas a darnos cuenta de que un punto central era regresar a la raíz, a nuestras propias raíces. Yo ya había explorado mis raíces mixtecas y negras en un ensayo que nos marcó un profesor que teníamos en la clase de sistemas de parentesco, sin embargo, había sido una exploración individual y descontextualizada en la que no había

[5] Ver Sjalel Kibeltik. Tejiendo nuestras raíces, descarga libre en: https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2019/10/Sjalel-Kibeltik-Tsotsil-2019_ligero.pdf

medido las consecuencias políticas y las consecuencias de vida de escarbar en el "pasado". En 2008, en la RACCACH era diferente, escarbábamos juntos y juntas en nuestras raíces con un objetivo político compartido: re-tejer la red de la vida, como le llaman la compañera maya-xinka Lorena Cabnal y las compañeras de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario *Tzk'at* (Guatemala).

Sobre el asunto de mi raíz, como he compartido en otros escritos, puedo decir que de niña la gente me decía "negrita cucurumbe". Era sorprendente que todo mundo se diera cuenta de mi raíz negra, pero la única que no la veía era yo misma; incluso esas palabras me ofendían y dolían. Más tarde supe que eso se llamaba "discriminación" y, más en concreto, "racismo". La gente tocaba con sus palabras ofensivas capas de racismos que nos habitan y que, además, muchas veces son hereditarias y familiares, porque el ocultamiento de mi/nuestra raíz negra o mixteca en mi propia familia no era solamente un accidente, era parte de una estrategia colectiva consciente o inconsciente de "limpieza de sangre"-como dicen en Guatemala. Esa limpieza no era sólo algo de mis parientes, estaba inscrita en mí, en el tipo de bibliografía que citaba, en los autores y en los debates teóricos que reproducía y que sostenían mi mirada del mundo. Esto que digo ahora en tres patadas me ha tomado décadas de reflexiones (personales y colectivas) encarnadas y situadas, décadas de "Teoría Encarnada" parafraseando a las mujeres de color del Tercer Mundo, que engendraron desde finales de los ochenta del siglo XX dicho concepto.

El zapatismo, los feminismos de color, los feminismos negros, los feminismos comunitarios territoriales y sobre todo las resistencias indígenas y afrodescendientes fueron un espejo en donde veíamos ya no al "Otro", sino a nosotras mismas. Esa noción de nosotras mismas se convirtió poco a poco en un "yosotras" que comprendía sí un "yo" pero "nosótrico", no un "yo" individualista y egocéntrico. Ese "Nosotras" podía remitir a una identidad étnica común, pero también una experiencia geopolítica

relacionada con la realidad en la cual estábamos insurgiendo y emergiendo, no solamente como personas, sino como colectivas.

De la Resistencia en singular a las Resistencias en plural y femenino



Escuela de Formación Mesoamericana para Mujeres Indígenas, Negras y Campesinas de Centroamérica y el Sur de México, Vallecito, Honduras 2018, convocada por CLACPI, PVIFS y OFRANEH.

Lecturas nunca nos faltaron desde que entramos a primero de primaria, o ya desde el kínder, leíamos. Nunca hemos dejado de leer porque es fundamental, y fascinante cuando las lecturas llevan a la creatividad, al descubrimiento y al asombramiento. ¿Quién va a negar la importancia de leer la palabra escrita o de escribir y leer para acceder a ciertos mundos y a ciertos espacios?

En ese sentido, a través de ese acceso a la lectura, habíamos llegado a las lecturas bibliográficas de la resistencia, pero nunca habíamos encarnado en toda su dimensión las resistencias vivas, de carne y hueso. Eso es lo que para nosotras aportó la lucha

como solidarias en las redes altermundistas y en las "redes neozapatistas" que bauticé de esa manera y que fuimos colectivamente creando. La resistencia en singular que se leía en el debate académico se convertía en el plural del encarnamiento, de la lucha política y de la lucha espiritual. Al final, ya en una fase más tardía, nuestra resistencia y lucha es por la vida; una lucha en la que todavía estamos a través de la Pluriversidad Yutsilal Balumilal del Gobierno Comunitario de Chilón-Región Ch'ich',[6] a la que cada vez se une más y más gente de diferentes partes del mundo.



En la Pluriversidad Yutsilal Balumilal cuidando la Madre Tierra.

El masculinismo abstracto del autor eurocentrado y nortecentrado que había guiado nuestras lecturas de la resistencia en la Academia se redimensionaba, eclosionaba y explotaba cuando nos hacíamos parte de las resistencias territoriales anticapitalistas y antipatriarcales; cuando dejábamos de pensar en una teoría científica que legitimaba qué era la resistencia. Vivíamos en Chiapas, en un estado donde había una rebelión

[6] Ver: Video carta (2020), Centro *ch'ich'*. Diplomado Agroecovisual. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=89TY1Vu1VyQ&feature=youtu.be y Educación Agro-eco-visula para florecer autonomía, Jóvenes y Jóvenas del gobierno comunitairo de Chilón, Chiapas, México. https://lekilweeliletik.blogspot.com/

que había impactado a nivel local, nacional, regional y mundial; estábamos de cara a una rebelión que se volvía un referente mundial en sus formas de crear, recrear y vivir resistencias muy otras. Esas resistencias se llamaban resistencias zapatistas y aunque se le aglutinaba en el singular "resistencia zapatista", cada municipio autónomo, cada poblado zapatista, cada zona, cada Caracol tenía su modo particular de vivir la autonomía y la resistencia. Eran pues, autonomías y resistencias en plural y en femenino porque las mujeres zapatistas eran clave, central para caminarlas. Como ellas y ellos siempre dicen: con muchas dificultades, pero siempre caminándolas entre todos y todas. Y después de 1996 a través del Congreso Nacional Indígena (CNI)[7], al faro zapatista, la diversidad de resistencias indígenas y no indígenas fue creciendo clara y contundentemente, no sólo en México, sino en diferentes partes del mundo.

Antes de 1994, nuestra concepción académica de resistencia y de autonomía -así en singular- estaban ancladas en un pensamiento logocéntrico, en una mirada Estadocéntrica que se ve abollada, impactada por el zapatismo y otras luchas como la de las y los garífunas de la organización OFRANEH de Honduras, las de las y los compañeros del CNI y muchos más que acá no logro enunciar. Esos pueblos en resistencia nos impulsaron a tomar un nuevo camino que es el que hoy estamos caminando; nuestro andar hoy tiene que ver con las autonomías *de facto* en diferentes territorios indígenas o afros, exigidas a través de las diferentes legislaturas, de las leyes estatales, nacionales, de los convenios internacionales, en un momento pandémico, de colapso civilizatorio con efectos apocalípticos como los que estamos viviendo en este momento en diferentes partes de Centroamérica, del Sur de México y de Chiapas: inundaciones, deslaves, pérdidas de siembras, de casas, de personas, entre otros. Se trata claro de un colapso evidentemente diferenciado, ya que no es lo

[7] Ver: Congreso Nacional Indígena (2017). ¡Nunca más un México sin nosotros! Recuperado de https://www.congresonacionalindigena.org/

mismo lo que le pasa a Amazon o Microsoft, compañías capitalistas que incluso logran ganancias en tiempos de pandemia, que lo vivido por las personas, comunidades, poblaciones empobrecidas, marginalizadas y racializadas de diferentes partes del planeta tierra.

Cierre para volver a empezar: el pluriverso

Como ya he escrito en otra parte, treinta y cuatro años han pasado desde mi llegada, por primera vez, a la Selva Lacandona un diciembre de 1987. Llegué respondiendo a un llamado de los campesinos habitantes de esa zona. Ellos preparaban clandestinamente el movimiento armado, pero en su dimensión pública convocaron a universitarixs para trabajar en el programa de desarrollo integral que estaban coordinando. Nos recibió un grupo de delegados, todos concentrados en el corazón de la Lacandona, en el ejido Guanal. Fue impresionante ver desde la avioneta reunidos a 250 delegados, 250 cuerpos de hombres tseltales, tsotsiles, ch'oles y tojolabales representantes de 117 ejidos y 24 rancherías localizadas en un territorio en el que tenían, ya desde entonces, gran control y un sofisticado modo de gobernarse a nivel regional (Leyva y Ascencio 1996). A pesar de ello no había ni una sola mujer en la concentración que nos recibió y tampoco ninguna tomó la palabra durante la asamblea, aunque sí estaban presentes como parte fundamental de la comisión encargada de cocinar para todos. Con ellas cruzamos miradas en la cocina, pero no palabras, no porque ellas no hablaran español ni nosotras tseltal, sino más bien porque entonces la política era concebida y vivida como un asunto de hombres, entre hombres, para el bien común llamado "el comón" (Leyva 1995).

Por lo que me tocó vivir –entre diciembre de 1987 y diciembre de 1993– dentro de esa subregión de la selva, podría decir que entonces las mujeres adquirían diferenciadamente cierta voz en la casa y/o en la comunidad de acuerdo con su edad, su cargo,

su situación económica y a la posición de su esposo en la estructura política y religiosa comunitaria. Tenían algo que podríamos llamar una voz delegada por los hombres de la comunidad. Hoy, en cambio, han construido, desde la resistencia zapatista, un poder propio dentro de un poder autónomo. Las mujeres, anteriormente, no tenían una mirada colectiva antisistémica –tampoco nosotras– y mucho menos la capacidad colectiva para convocar, como lo hicieron en diciembre de 2017, a las mujeres del mundo para luchar contra el "sistema capitalista machista y patriarcal" (sic) (CCRI-CG 2017: sin núm. de p.).

Tuvieron que pasar más de tres décadas, en las que se dio la emergencia del movimiento continental contra el V Centenario del "Descubrimiento de América", en que el EZLN salió de su clandestinidad, en que levantaron la voz las insurgentas, milicianas y mujeres bases de apoyo zapatista haciendo carne y cotidianidad la Ley Revolucionaria de Mujeres. Tuvieron que pasar décadas en que emergieron y se fortalecieron por todo el continente los movimientos de mujeres indígenas y negras, floreció la autonomía zapatista en medio de la guerra contrainsurgente, de la guerra contra el narcotráfico y de lo que los zapatistas llamaron muy tempranamente "la guerra de exterminio contra los pueblos".

Todo eso y más tuvo que suceder para que ese 8 de marzo de 2018 viéramos y viviéramos en la misma Selva Lacandona, pero ahora en el Caracol de Morelia, un despliegue impresionante de 2 000 mujeres tseltales, tsotsiles, ch'oles, tojolabales y mestizas provenientes de los cinco Caracoles zapatistas. Ellas fueron nombradas para recibir y convivir con las miles de mujeres del mundo que respondieron a la convocatoria del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan. La convocatoria decía textualmente:

> Si eres hombre, de balde estás escuchando o leyendo esto porque no estás invitado. A los varones zapatistas los vamos a

> poner a hacer lo necesario para que podamos jugar, platicar, cantar, bailar, decir poesías, y cualquier forma de arte y cultura que tengamos para compartir sin pena. Ellos se encargarán de la cocina y de limpiar y de lo que se necesite (CCRI-CG 2017: sin núm. de p.).

Y así sucedió. Esto, que podría ser reducido a la imagen de un mundo al revés, podría también ser visto como una grieta pospatriarcal poscapitalista en la que todas pusimos el cuerpo y el corazón para seguir construyendo las alternativas al capitalismo, a la democracia representativa, al patriarcado y al machismo. La diversidad de las mujeres que respondieron al llamado de las zapatistas nos recuerda la existencia del pluriverso, o sea, la multiplicidad de mundos que coexisten y que se tejen gracias a lo que los zapatistas llaman las cuatro ruedas del capitalismo (explotación, represión, despojo, desprecio) que se encarnan y localizan de manera diferencial en cada una de nosotras.

El pluriverso nos hace ver que el mundo –contrariamente a lo que la modernidad nos ha hecho creer– está compuesto de muchos mundos[8], de muchas galaxias, como también dicen los zapatistas. “Un mundo donde quepan muchos mundos” no es un eslogan: se hizo carne nuevamente cuando las zapatistas convocaron a este encuentro, desde una categoría incluyente que parafrasearon como “las mujeres que luchan”, señalando que se referían a todas las “que no están de acuerdo con lo que nos hacen como mujeres que somos”. Y agregaban: “Te invitamos a encontrarnos, a hablarnos y a escucharnos como mujeres que somos” (CCRI-CG 2017: sin núm. de p.).

Me pareció importante cerrar de esta manera este escrito porque muchas mujeres tenemos una deuda enorme con el movimiento zapatistas y las redes neozapatistas, con su visión prefigurativa

[8] Sobre el concepto pluriverso véase Escobar (2015).

y con su actuar encarnado *de facto* y sin permiso. La ecuación es sencilla, antes de 1994 éramos otras, hoy somos unas luchadoras por la vida desde nuestro ser generizado y racializado.

Colofón

...Soy una mujer: resisto
me reconstruyo sobre mis huesos
no en la costilla de otro
en la geografía de mi piel
fortaleza.

Mi cuerpo es linaje
sobre el que la abuela anuncia
el final de la sequía
a los cuatro puntos cardinales.

Diosa sin género
en la raíz de esta tierra
descansa el corazón de mi resistencia...
...Resisto
desde el grito que condena
la normalidad de la violencia
la perpetuidad de los secretos
resisto en pie
me sostiene un abrazo

mis lágrimas son resistencia.

...Resisto para olvidar
olvido para sanar
sano para reconstruir
un camino sin culpa
un cuerpo sin dolor
una historia sin miedo...

(Fragmentos del poema "Soy una mujer que resiste"
de Itandehui Olivera, 2019)

Bibliografía

CCRI-CG (2017). Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y a nombre de las niñas, *jóvenas*, adultas, ancianas, vivas y muertas, concejas, juntas, promotoras, milicianas, *insurgentas* y bases de apoyo zapatistas. Comandantas Jessica, Esmeralda, Lucía, Zenaida y la niña Defensa Zapatista. 29 de diciembre. Recuperado de http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/29/convocatoria-al-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan

Escobar, Arturo (2015). Conferencia impartida en el Congreso de Etnobotánica. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=vRupFGyHxfE.

Leyva-Solano, Xochitl (1995). Del Comón al Leviatán. Síntesis de un proceso político en un medio rural mexicano. *América Indígena*, 1-2, 201- 234.

Leyva-Solano, Xochitl y Ascencio, Gabriel (1996). *Lacandonia al filo del agua*. México: CIESAS, UNAM, FCE.

Olivera, Itandehui. Soy una mujer que resiste. En, Leyva, Xochitl y Icaza, Rosalba (Coords.) (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, resistencias y rebeldías*. (331-334). Buenos Aires, Argentina, San Cristóbal de las Casas, Chiapas y La Haya, Países Bajos: Cooperativa Editorial Retos, CLACSO, International Institute of Social Studies. Erasmus, University Rotterdam. Recuperado de https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?id_libro=1759&campo=autor&texto=

Justicia y verdad: investigaciones antirracistas comprometidas

El valor de los peritajes para hacer memoria y justicia social con las víctimas y sobrevivientes del genocidio en Guatemala

Marta Elena Casaús Arzú (Fundación María y Antonio Goubaud y GEISAL)

En este trabajo, me enfoco en los procesos investigativos que me han llevado a entender ampliamente la manera en que se produjo el genocidio en Guatemala, investigaciones que han servido para la realización de varios peritajes histórico-antropológicos que he elaborado para explicar el contexto social y los hechos acaecidos durante la época del conflicto armado interno en Guatemala.

Para la elaboración de dichos peritajes ha sido importante centrarnos en los testimonios que las mujeres mayas han expuesto, por lo que en este capítulo expongo la manera en que las cuestiones de género condicionan la manera de recordar, la memoria y la justicia.

Antecedentes de los peritajes

Como consecuencia de varias investigaciones y encuentros nacionales e internacionales y de las claras concatenaciones entre racismo y genocidio y de cara a los juicios contra el racismo que se iniciaron en la Audiencia Nacional de España, y posteriormente

en el Ministerio Público de Guatemala, escribí un ensayo titulado "Genocidio: ¿la máxima expresión del racismo?" (Casaús, 2008). Dicho trabajo fue presentado por primera vez en una sesión de LASA en el 2007[1], coordinada por Victoria Sanford, y luego publicado en el 2008. Sirvió para empezar a profundizar la correlación entre racismo y genocidio y para elaborar los tres peritajes en los que hemos intervenido: el juicio por Genocidio contra el pueblo maya Ixil en 2013[2]; la Sentencia por violación, esclavitud sexual y crímenes de Lesa Humanidad contra las mujeres de Sepur Zarco en 2016[3] y el peritaje de las mujeres Achies, 2019. En esos tres peritajes intentamos vincular el racismo y el feminicidio o lo que algunas autoras llaman femigenocidio[4], para intentar probar, mediante un estudio comparado de tres casos de mujeres violadas pública y sistemáticamente por soldados y comisionados, que el racismo, la violencia y la violación en contra de las mujeres constituyó parte de un protocolo diseñado desde el estado, para sojuzgar y humillar a las mujeres indígenas, impedir su reproducción física y exterminar su cultura y en donde, una vez más, el racismo jugó un papel coadyuvante a este tipo de violaciones y de crímenes de lesa humanidad.

Para la elaboración de dos de los tres peritajes, el del Pueblo Maya Ixil, que condenó a Ríos Montt a 80 años de cárcel y el de las violaciones y esclavitud de las mujeres q'eqchí' de Sepur Zarco, conté con la ayuda de Julieta Rostica y Marisa G. Ruiz

[1] Panel sobre Genocidio coordinado por Victoria Sanford, en XXVII, LASA, Canadá Montreal, 5-8-septiembre, 2007. El Genocidio en Guatemala, la máxima expresión del racismo, que posteriormente se convirtió en un libro publicado por FyG editores en el 2008.

[2] AJR, CALDH (2013), Sentencia por Genocidio y delitos contra los deberes de humanidad contra el pueblo maya ixil, Guatemala.

[3] Sentencia caso Sepur Zarco (2016), Núm. C-0176-2012 00021, Guatemala.

[4] Rita Segato (2016) entiende por femigenocidio, a un crimen genérico, sistemático, impersonal y colectivo, cuyo objetivo es castigar a la población civil combatiente por medio de las mujeres, como instrumento de guerra y encaminadas a terminar con las mujeres de una etnia.

Trejo, dos de mis alumnas, cuya colaboración fue inestimable en la elaboración de dichos peritajes y quienes contribuyeron notablemente con sus aportes sobre la cadena de mando y la responsabilidad del ejército. Particularmente Marisa G. Ruiz Trejo contribuyó con los temas relacionados con el feminicidio, el femigenocidio y sus aportes teóricos sobre feminismo que fueron una pieza angular del peritaje que presenté en el caso Sepur Zarco (Casaús y Ruiz Trejo, 2017).

Por otro lado, para Patricia González Chávez (2020), el elemento determinante de una condena por genocidio radica en que las narrativas de la violencia estén bien definidas desde la óptica de la justicia transicional, es por ello que ella considera:

a. Una narrativa que pondere la integridad de los sucesos desde su más amplia comprensión, superando visiones dicotómicas y acabadas, explicando las causas, los orígenes del conflicto y sus múltiples efectos, como el genocidio; manteniendo una visión de proceso y una mirada complejizadora.

b. Una narrativa que pondere en el manejo de fuentes aquellas que recaben todas las voces de toda la diversidad de actores que involucraron a la sociedad contemplando el espectro político-ideológico, utilizando todos los géneros de narrativas posibles: escritas, visuales y orales. Recordemos que muchos eventos sucedieron en zonas rurales donde existe más la oralidad; o la falta de registros escritos por la situación de riesgo en el conflicto. En este sentido, buscar la certeza de la información en la mayor cantidad de triangulaciones posibles, priorizando las comprobaciones y verificaciones al alcance.

c. Una narrativa incluyente: Guatemala es un país con gran diversidad cultural lo cual obliga a considerar todos los mecanismos de la justicia transicional en clave multicultural: la memoria en la recuperación de los testimonios; la justicia en

la traducción de los testimonios de los sujetos en proceso; en reparación, considerando la cosmovisión local de cada contexto; y en las garantías de no repetición, en la construcción de una institucionalidad incluyente.

d. Una narrativa que pondere un manejo discursivo del lenguaje que rescate un enfoque de derechos, considerando el más apropiado para cada contexto al informar de los eventos crueles e inhumanos.

e. Fijar los sustantivos, verbos y adjetivaciones desde el marco normativo más apegado al derecho para crear certeza aún a pesar de lo difícil y doloroso. Mantener una actitud atenta en las narrativas visuales, orales y escritas que conduzcan a generar reflexiones profundas que tengan impacto en la memoria, como toma de conciencia, sin recurrir a discursos extremos que generen una retraumatización de las víctimas y de los sobrevivientes.

En ese sentido, a continuación presentaré algunos testimonios de mujeres mayas supervivientes del conflicto interno armado en Guatemala, que han contribuido a entender cómo operó el genocidio en Guatemala.

Los testimonios de las mujeres mayas: el género en la memoria

Uno de los elementos que nos interesa destacar aquí es el hecho de que la memoria no es imparcial ni objetiva ni todos recordamos de la misma manera los mismos hechos, sino que la memoria tiene género.

Para la autora Dalia Ofer y Lenore Wietzman (2004), la importancia de estudiar los testimonios prestando atención al género contribuye a una comprensión más concreta de las vivencias y la

memoria de los actos genocidas. Según Ofer y Wietzman (2004), el análisis de la peculiaridad de los testimonios de las mujeres supervivientes contribuye a entender los distintos actos de violencia. La experiencia vivida de un individuo se construye por su género y sólo al comprender la peculiaridad que aporta este elemento, se puede crear una memoria completa del genocidio" (Ofer y Wietzman, 2004, p. 13).

Vanessa Dorda (2020) en una reciente investigación afirma que en el análisis testimonial se crea una 'confluencia' entre testimonio y mujer que se basa en el desarrollo de la conciencia crítica sobre la condición de la mujer en nuestra sociedad y sobre las relaciones e identidades de género.

En ese sentido, no han sido aún suficientemente estudiados los efectos de la violencia en las mujeres y son también escasos los trabajos, desde el punto de vista de la psicología y de las ciencias de la salud, sobre los efectos psicosociales perniciosos que produjeron estos hechos en las mujeres indígenas y ladinas guatemaltecas. Tal vez los estudios más relevantes sean los de Carlos Paredes (2006), Fulchirone, Paz y López (2009), Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) (2012), Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG, UPV/EHU, 2012) y Consorcio Actoras de Cambio: la lucha de las Mujeres por la Justicia (2006).

Sin duda, los que más han avanzado en este tema han sido Amandine Fulchirone, Olga Alicia Paz y Angelica López (2009), en el libro *Tejidos que lleva el alma: memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, quienes demostraron la dimensión sistemática que tomaron la violación y la esclavitud sexual en Chimaltenango, Huehuetenango y el Polochic. Los contextos en los que estos crímenes se llevaron a cabo son varios: en casas, iglesias, escuelas o destacamentos militares, durante las masacres, en situaciones de represión selectiva, durante la ocupación de comunidades o durante el desplazamiento forzado (Fulchirone, Paz y López 2017).

Resulta evidente que no se puede recordar de la misma manera ni constituir de la misma forma la memoria con relación al género, porque en el caso de las mujeres víctimas del genocidio, su cuerpo fue utilizado como arma de guerra, como instrumento de dominación machista en donde las torturas y las violaciones sistemáticas fueron empleadas como un mecanismo de exterminio y también de humillación de sus seres queridos y la población masculina. En el caso de la violencia y violación de las mujeres ixiles, la sentencia consideró que "el ejército, patrulleros de autodefensa civil y comisionados militares realizaron operativos selectivos, masivos y persecuciones en contra de las mujeres, ancianas, adultas y niñas por su condición de género, obligándolas entre otros actos a tener relaciones sexuales [...]. Tales actos se ejecutaron de manera sistemática" (AJR, CALDH, 2013, p. 200).

La mayoría de mujeres que sufrieron actos de violencia sexual, fueron ejecutadas posteriormente y las sobrevivientes, por los valores culturales que poseen, no necesariamente pusieron en conocimiento los abusos sexuales de que fueron objeto.

Uno de los testimonios más desgarradores, es el de una de las mujeres Maya Achí, que prueba cómo se recuerda y se viven esos sucesos, es el que tuvo lugar en la masacre de Río Negro, el 13 de marzo de 1982, en Pakoxom, en donde asesinaron a 70 mujeres y 107 niños con el fin de exterminar a la población indígena según el Plan Victoria y el Plan Sofía, formulados por el Estado Mayor del ejército con la connivencia de la élite política y de la CIA, como campañas para aterrorizar a la población, especialmente a mujeres y niños:

> El 15 de septiembre de 1982, regresamos con mi padre del mercado de Rabinal. Nos detuvieron los soldados cerca del destacamento y nos encerraron por separado […] me quitaron la ropa a tirones […] todos se subieron, el capitán primero, ocho soldados más, los demás me tocaban, me trataban muy mal y entre ellos decían al que estaba encima que se apurara,

> a mí me decía que no me moviera y me pegaban para que me moviera. De pronto vi que entraban con mi papá, estaba muy golpeado, le sostenían entre dos. Yo estaba desnuda sobre una mesa, y el capitán le dijo a mi padre que si él no hablaba lo iba a pasar muy mal. Entones hizo que los hombres que tenía ahí comenzaran a violarme otra vez. Mi padre miraba y lloraba, los hombres le decían cosas, él no hablaba, yo estaba cansada y ya no gritaba, creo que también me desmayé, pensé que me iba a morir, no entendía nada. Yo no creo que mi papá fue guerrillero, no sé qué querían. De pronto el capitán pidió un machete y le cortó el miembro a mi papá y me lo metió a mí entre las piernas. Mi padre se desangraba, sufrió mucho, después se lo llevaron […] Unos meses después mataron a mi marido, pero yo en lo más profundo sentí alivio. Después de todo lo que me pasó ya no quería un hombre a mi lado, pero él no tenía que morir así. (AJR, CALDH, 2013, p. 200)

Otro testimonio de una mujer maya es esperpéntico:

> [...] 'sufrí porque me violaron tres noches seguidas. No podía moverme ni caminar porque me tiraban como pelota. Primero me violaron y después me acuchillaron. A mi hijo le taparon la boca y se lo echaron a la espalda, le salió sangre de la boca, nariz y ojos, después se murió' [...]. Después tuvo que preparar la comida para los soldados. 'No quedé embarazada, pero me golpearon y tengo infección en el estómago desde entonces' [...] Por todo lo que le hicieron exige justicia, 'por la sangre de mi hijo y mi marido, pido que no vuelva a suceder y que si no tengo delito que me lo digan para que se aclare. (AJR, CALDH, 2013, p. 448-449)

Uno de los testimonios de las mujeres violadas en el destacamento de Sepur Zarco, pone de manifiesto los efectos psicosociales y las huellas del dolor en su cuerpo y en su alma:

> Yo quedé con el cuerpo muy dolorido, sobre todo en las piernas, la espalda y el estómago por los abusos que recibí. Como al mes de haber salido del destacamento me di cuenta de que estaba embarazada, pero al poco tiempo sufrí el aborto. Cuando encontré pareja, tuve problemas, porque mi cuerpo no quedó bien, cada vez que lograba embarazarme venía el aborto, por eso mi pareja se enojó conmigo y me abandonó. Ahora estoy muy sola porque no pude tener hijos. (Sentencia caso Sepur Zarco, 2016)

La violación de las mujeres indígenas ataca directamente a su identidad de género y de etnia, poniéndolas en una situación de enorme humillación y vulnerabilidad, ya que estas violaciones eran públicas y se hacían delante de sus seres queridos, como en el caso del testimonio anterior, con el fin de obtener alguna confesión. A muchas de estas mujeres las devolvían luego con vida a su comunidad, para que contaran a las otras lo que les podía pasar si protegían a sus hijos y maridos.

Estas memorias traumáticas que, después de 36 años de silencio, han sido compartidas y consensuadas entre mujeres indígenas de diferentes grupos étnicos, les ha permitido adquirir una conciencia plena de la situación a la que fueron sometidas, por el simple hecho de vivir cerca de una finca o de un destacamento militar, o por haber sido jóvenes en aquel entonces y pasar cerca de un cuartel o un destacamento en busca de agua. En todos los casos ese fue su único delito, como consta en muchos otros testimonios (Consorcio Actoras de Cambio: la lucha de las mujeres por la justicia, 2006, p. 16-17).

Para Fulchirone (2017), el hecho de que las mujeres mayas fueran las que sufrieron un 88.7% de las violaciones prueba su carácter racista y genocida, a su juicio:

> Estas cifras evidencian que la violación sexual se inscribió en la ideología racista dominante expresada en la voluntad de

> destrucción del pueblo maya[5]. La gran mayoría de las violaciones sexuales se dio en el contexto de masacres, como paso previo a la eliminación de las mujeres y sus comunidades. El carácter masivo e indiscriminado del crimen, y la extrema saña y crueldad contra las mujeres embarazadas y sus fetos, evidencian que el objetivo de guerra no era solo la ocupación del territorio, sino también la aniquilación de los pueblos indígenas. (Fulchirone, 2017, p. 79).

Durante el juicio por genocidio y el de Sepur Zarco, sus declaraciones fueron narradas con la cabeza cubierta con sus perrajes y con voz firme y serena, como si se tratara de hechos ajenos a sus vidas, para no sentir de nuevo el dolor y la vergüenza.

Otro testimonio que evidencia esa sensación de brutalidad y desprotección es el de las mujeres mayas:

> Nos trataban como animales, como pollitos en el corral. A esas cuatro mujeres, fueron golpeadas y el Ejército las dejaron tiradas. A ella le cortaron la cabeza. Ella estaba pastoreando un animal en el potrero, la alcanzaron, ahí mismo la tiraron, ahí se quedó. [...] Genaria García quedó en pedazos *como si fuera una animal*, un pedazo por allá, otro por acá [...] los otros tres que se murieron en el 83, eso fue con bala, María Chaj, con bala. El patojito (muchachito) de 14 años se quedó perdido, su papá lo estaba buscando, no lo encontraron, no sabe cómo lo mataron. (AJR, CALDH, 2013, p. 435).

[5] La utilización de la violación sexual durante la guerra en Guatemala tuvo un objetivo genocida definido. En términos de la CEH (1999), "La ruptura de uniones conyugales y lazos sociales, el aislamiento social, el éxodo de mujeres y de comunidades enteras, el impedimento de matrimonios y nacimientos dentro del propio grupo étnico, los abortos, los filicidios, entre otras consecuencias del modus operandi de las violaciones, afectaron seriamente la continuidad biológica y cultural de los colectivos indígenas [...], facilitando la destrucción de los grupos indígenas" (1999: 56).

El testimonio de una de las doce mujeres que declararon en el juicio de Sepur Zarco, prueba la clara intencionalidad del Alto Mando de llevar a cabo violaciones sistemáticas y cómo había una protocolización de las violaciones en las tres regiones, cuando declara que el gobierno mandaba a violarlas utilizando sus cuerpos como botín de guerra:

> Sí, bajo hemorragia, pero ellos me dieron medicina, ellos cargaban medicina, si ellos nos daban inyecciones como yo no sabía leer no pude darme cuenta de qué inyecciones nos estaban poniendo*, ellos lo que querían era que no quedáramos embarazadas, nos decían, 'el gobierno nos mandó para que nosotros las violáramos',* y nos decían que estábamos en sus manos y yo no podía hacer nada porque ellos tenían mucha fuerza. (Sentencia Caso Sepur Zarco, 2016)

En general, la mayoría de los testimonios de las mujeres durante ambos juicios manifestaron esa memoria traumática y declararon no comprender nada de lo que pasó, y en casi todos los casos exigieron una explicación que estableciera su inocencia en aquel cataclismo, pero a su vez fueron capaces de socializar sus memorias y convertirlas en un mecanismo de sanación y de reparación social y moral (Casaús, 2009).

La sentencia por genocidio, añade que la violencia sexual contra las mujeres tuvo una connotación diferente a las violaciones de los derechos humanos porque no solo afectó a las víctimas individuales directas, sino al cuerpo de las mujeres y a la comunidad en su conjunto:

> (…) al considerar a la mujer como símbolo de recreación y de trasmisión de sus valores y su cultura. Al mancillar la dignidad de la mujer se violentaba de manera grave al grupo étnico maya ixil (AJR, CALDH, 2013, pp. 27-28).

Hasta aquí, todos los testimonios que hemos visto nos muestran cómo recuerdan estas mujeres las violaciones y cuál era su situación anímica depués de sufrir estas vejaciones. A continuación, vamos a analizar otra de las prácticas más perpetradas por el ejército y los agentes de estado.

Esclavitud sexual, detención ilegal y violaciones

En la sentencia de Sepur Zarco, ya queda patente la detención ilegal, la esclavitud sexual y doméstica como crímenes contra la humanidad. En el peritaje de Héctor Rosada también queda patente que:

> Las mujeres de Sepur Zarco, que indicaron que fueron obligadas a cocinar para los soldados, sufriendo trato degradante, así como abusos físicos y sexuales. Siendo claro en indicar que se humilló a la mujer, para destruir el contexto de la comunidad y producir el rompimiento social, pues se enfrentó a los patrulleros contra el pueblo. (Sentencia Caso Sepur Zarco, 2016)

El análisis de los datos arroja que 27 de las 35 mujeres, más del 50 por ciento, fueron detenidas ilegalmente y conducidas a la fuerza a los destacamentos y doce de ellas, según sus declaraciones, fueron sometidas a interrogatorios previos antes de las violaciones.

Treinta y tres de ellas estuvieron en destacamentos y fueron sujetas de esclavitud sexual y obligadas a servir de recreo de la tropa y de los militares por la noche y de esclavas domésticas de día para tortear o hacer la comida. Algunas de ellas permanecían en los destacamentos por periodos que oscilaban entre los 15 días y tres meses, aunque lo más común era un mes. A otras las dejaban salir y las iban a buscar todos los días para que volvieran a servir de esclavas sexuales para servicio de la tropa y de

los altos mandos, pero lo que resulta evidente es que todas ellas fueron sujetos de amenazas, agresiones y violaciones múltiples durante su estancia en los destacamentos, ninguna de ellas se libró de esa tortura y esa profanación de su cuerpo.

A la mujer que dio el testimonio 112[6], la recogían tres veces al día, la violaban por la noche y la devolvían por el día. El testimonio 113 corresponde a una joven y soltera a quien retuvieron 15 días y la violaron junto a su madre, de la que también abusaron. Al testimonio 114 la violaban todas las noches y la obligaban a tortear de día. El testimonio 115 estuvo siete meses torteando para los militares sin pago alguno. El testimonio 116, estuvo cocinando y torteando durante cuatro meses, "cocinando y violándome todos los días". Relata que había muchas más mujeres que se las llevaron y ya no regresaron, en su declaración describe cómo "nos llevaban a un cuartito allí nos violaban y nos regresaban" y así sucesivamente.

El destino final de estas mujeres era llevarlas a otras comunidades o "colonias", aldeas modelo, en donde permanecían retenidas durante meses y en otro caso sufrían la burla y discriminación en las nuevas comunidades en donde eran acusadas de guerrilleras o la estigmatización de las mujeres violadas.

De lo que no cabe duda es que en estos destacamentos ninguna se libró de las violaciones múltiples con amenazas, torturas y muchas de ellas frente a sus hijos. El testimonio 117 cuenta como:

> Me agarraron los soldados y me llevaron al destacamento de Rabinal, me violaron me entraron a un cuarto, me levantaron mi corte y me acostaron en el piso, eran muchos soldados, entraban y salían, fueron muchos soldados los que me hicieron daño, toda la noche me violaron y al día siguiente me dijeron

[6] Por razones de seguridad para las testigos y sobrevivientes, debido al recrudecimiento de la violencia en el último año, hemos decidido nombrar sus testimonios con un número y borrar sus nombres o su etnia para evitar posibles represalias.

> que me bañara, las cuatro noches me violaron delante de mis hijos, ellos estaban a la par mía y se dieron cuenta de lo que me estaban haciendo. (Sentencia Caso Sepur Zarco, 2016)

El testimonio 118 de esta mujer maya resulta uno de los más espeluznantes:

> En el destacamento me pidieron mi cédula y después vi en el patio a muchas mujeres sentadas y a niños jugando, el sargento decía que eran mis compañeras guerrilleras. Me dijeron que entrara en el cuarto con mi hijo, el sargento me dijo quítate la ropa si no te voy a matar y me pegó con la culata de su arma. A ese tu chirís (niño) ahorita lo voy a matar, lo cogió de los bracitos y lo tiro al suelo. Me recuerdo que el suelo estaba lleno de sangre seca, vino y me quitó mi güipil, me jaló el pelo, se quitó el pantalón y me dijo que me agachara y se subió encima de mi tirándome al suelo me dijo: 'Buena carne, estás rica. ¡Qué buena esta la gallina!' les gritaba a sus compañeros que estaban fuera, manoseaba mi cuerpo. Me senté me golpeaba con su pene en la nariz, siguió violándome una hora y me dejó tirada. Después me violaron los soldados no recuerdo cuántos, pero eran muchos, todo esto pasó enfrente de mi hijo de año y medio. Me mandó a bañar porque me dijo que yo estaba 'shuca', cuando me fui los soldados gritaban riéndose, 'se fue la gallina pero aprovechamos todos´" (Sentencia Caso Sepur Zarco, 2016).

La esclavitud sexual y doméstica, así como los embarazos forzados, están tipificados desde el Estatuto de Roma, 1998 y después desde los tribunales de Ruanda y Yugoslavia como crímenes de lesa humanidad y, a partir de la sentencia de Sepur Zarco, resulta más claramente tipificado este crimen como deberes en contra de la humanidad por considerar que fue realizado de forma consciente y planificada por parte de miembros del ejército y que estos no hicieron nada por evitarlo (Sentencia caso Sepur Zarco, 2016, p. 500).

Efectos psicológicos y anímicos de las mujeres afectadas por la violencia y la violación

Probablemente lo más grave fue el impacto psicológico y anímico que dejó en todas estas mujeres, más del 50 por ciento de ellas expresa el sufrimiento por el que pasaron y el dolor físico y en el alma del que no se pueden recuperar.

Ya han sido suficientemente estudiados los efectos de la violencia en las mujeres, tras un conflicto bélico y el trauma de las mujeres después de una limpieza étnica en otros países como Ruanda, Armenia o Kosovo, pero son escaso los trabajos sobre los perniciosos efectos psicosociales que produjeron estos hechos en las mujeres guatemaltecas, tal vez los estudios más relevantes hayan sido los de Carlos Paredes, ECAP, Linda Green (1999), Oj K´aslik (2003), Grupo de Mujeres de Kagla (2004) o el del Consorcio Actoras de Cambio: la lucha de las Mujeres por la Justicia (2006). Sin embargo, queda mucho por hacer en este terreno y muchas heridas y cicatrices que curar[7].

En casi todos los trabajos mencionados y por los testimonios recogidos a todas las mujeres sobrevivientes y afectadas por la violencia y la violación sexual, resulta evidente que su sexualidad ha quedado truncada o congelada y que casi ninguna de ellas quiso volver a tener relaciones sexuales, muchas de ellas se quedaron solteras. La agresión física se ha visto reflejada en sus cuerpos y en sus almas y casi todas ellas manifiestan un dolor profundo en diferentes partes de su cuerpo, jaquecas, dolores de

[7] Otros trabajos colectivos realizados por hombres y mujeres mayas sobre este tema son: los de Oj K´aslik (2003) Estamos Vivos: Recuperación de la memoria histórica de Rabinal (1944-1996); Grupo de Mujeres de Kagla (2004), La palabra y el sentir de las mujeres Mayas de Kaqlá; o los últimos trabajos de ECAP, Equipo de Estudios Comunitarios y de acción psicosocial (2012), La tortura en Guatemala: Prácticas del pasado y tendencias actuales Guatemala: F & G editores, cap. VI, pp.177-186. Linda Green. (1999). Fear as a way of life, Mayan widows in rural Guatemala, Columba University Press.

corazón, náuseas, gastritis, lo que ellas llaman "susto", nervios y una profunda tristeza y desgano.

Quince de ellas expresan su profunda tristeza y desolación por todo lo que vivieron y sufrieron durante este tiempo, el miedo y susto que les quedó en el cuerpo para el resto de sus vidas. Así lo expresa uno de los testimonios: "crecí con mis hijos con toda tristeza y dolor"; el testimonio 119 comenta: "Por la tristeza es que estamos así, ya no estamos esperando nada, me quedé sola con mis hijos"; el testimonio 120 dice: "sufrimos de hambre y sed y pasamos mucho miedo", y el testimonio 118 que se queja de tantas hemorragias que tuvo y expresa que, "pasaba mucho miedo de que la volvieran a violar" (Sentencia Sepur Zarco, 2016).

Según Paredes (2006), estas mujeres poseen huellas del dolor en todo el cuerpo, "están enfermos de dolor" (2006, p. 92). "Este tipo de dolor es producto del recuerdo de y lo vivido, de la marca que se lleva en el cuerpo y en el alma y transita entre la depresión y la desgana por vivir y el recuerdo permanente del familiar muerto y de la violación" (Paredes, 2006, p. 95). A juicio de Paredes, en las mujeres se produce una sensación permanente de vulnerabilidad, de soledad y vacío. Uno de los testimonios lo expresa de la siguiente manera "Yo personalmente siento mucho todo lo que me sucedió sobre esta tierra. Pero a veces siento en mi corazón y en mi alma que ya no puedo más, y que hay momentos en que me voy a desvanecer" (ECAP, 2012, p. 182).[8]

La sensación de depresión, indefensión y desolación de estas mujeres muchas veces es expresada de forma poética con frases como "dolor en el alma o dolor en el corazón", frases como la del testimonio 121, vine a declarar "por sufrimiento y porque tengo

[8] ECAP describe los síntomas padecidos por las mujeres violadas, en función del estudio de muchos peritajes realizados a dichas mujeres y los síntomas principales son dolor de cabeza, ansiedad generalizada, tristeza, desmayos y "susto", descrito como un desprendimiento de su espíritu del cuerpo, es la misma idea de desvanecerse, de perder la conciencia para dejar

una necesidad en el alma… por eso estoy aquí”. O la expresión del testimonio 122:

> Yo vine a decir la verdad porque me duele todo lo que pasó. Como ahora nos escuchan entonces por eso nosotros decimos, porque lo tenemos guardado en el corazón y es muy doloroso por todo el daño que nos hicieron en esta comunidad. […] A mí me duele mucho el corazón y me duele mucho porque los militares nos violaron […] yo era patoja en ese tiempo, me golpearon mucho, hicieron lo que quisieron conmigo. (Sentencia del caso Sepur Zarco).

En esta última declaración vemos la rabia, angustia y desolación de una mujer que se pregunta por qué la violaron, qué hizo ella para merecer esto porque le destrozaron su vida y sus ilusiones. El testimonio 123 resulta muy elocuente: “Fueron muchos soldados los que me hicieron daño”.

Por último, aparecen en las declaraciones tres sentimientos y percepciones de la tragedia que han sufrido estas mujeres en sus cuerpos y en su ánimo y que no son nada desdeñables y es el de la sensación de desamparo, de soledad y, por último, la falta de humanidad con las que fueron tratadas.

Catorce de ellas expresan de una forma u otra esa sensación de desamparo y de soledad y de haber sido tratadas peor que animales, como seres desechables, sensación de desamparo de vulnerabilidad que ya habíamos observado en otros peritajes de las mujeres ixiles o q’eqchi’ en otros peritajes. Frases como “nos trataban como animales”, “no nos tuvieron ni lástima”, “no éramos gente, pues”. El testimonio 124 me parece de lo más elocuente: “era espantoso […] *yo sentía que ya no era gente*” o

de sufrir. Este estrés postraumático suele ir acompañado de frustración culpa y cólera de no haber sabido defenderse.

el testimonio 125 dice, "los judiciales nos llevaban con un lazo grueso alrededor de mi cuello, *como si fuera un animal*".

Esa deshumanización y desvalorización del Otro al tratarlo como animal conlleva una fuerte carga de racismo y de estigmatización del Otro como ser inferior, prescindible y, más encima, mujer. Este debilitamiento sistemático de su identidad étnico-cultural, el resquebrajamiento psíquico, el deterioro mental, la humillación y vejaciones sufridas por los sobrevivientes son efectos de cómo operó el racismo y el genocidio como dos caras de una misma moneda (Fein, 1999)[9].

Uno de los sentimientos más profundos después de la profanación de sus cuerpos y que tal vez haya sido poco analizado en los ensayos relacionados con estos temas (Fulchirone, Paz, y López, 2009), es el de la vergüenza y el deshonor que es muy propio de comunidades étnico-culturales en donde los valores del honor y de la familia están asentados en las mujeres que son las que representan a la familia y a la comunidad. En las comunidades étnico-culturales, la mujer representa la base de la reproducción física y cultural y simboliza el honor del grupo étnico, de modo que cuando la mujer pierde el honor y es ultrajada o profanada el conjunto del grupo étnico está deshonrado.

En los ensayos de Victoria Sanford (2020) sobre otras comunidades con similares características étnico-culturales a las de Guatemala, que poseen una fuerte impronta étnico cultural, violar a las mujeres es deshonrar a la comunidad y disolver los lazos de unión de la comunidad al profanarlas y humillarlas y, a su juicio, si las violaciones son masivas y en público, es una forma de destruir al grupo étnico y esos hechos constituyen, sin duda crímenes de lesa humanidad y genocidio.

[9] Sobre este tema de la animalización del otro y de sus efectos en los casos de genocidio véase Uvin (1998) y Droit (2009). Para el caso de Guatemala, véase ECAP (2012), UNAMG (2009) y Juicio de Sepur Zarco (2016).

Irma Alicia Velasquez Nimatuj (2019) en sus peritajes considera que, después de las violaciones, se produce una racialización del género, las mujeres dejaron de ser tratadas como seres humanos y fueron marginadas y maltratadas por su propia familia y en la comunidad, con ello lo que se rompió fueron los lazos internos de la estructura comunitaria.

A las mismas conclusiones llega Victoria Sanford et al. en sus últimos estudios sobre la violencia y la violación sexual de las mujeres mayas. En los últimos años son múltiples los estudios que se han hecho sobre el tema[10].

En el caso de las violaciones múltiples de las mujeres viudas, hay seis de ellas que se refieren a la *vergüenza y al deshonor* y al hecho de que a partir de allí ya no han podido formar una pareja y una familia por la huella moral y física que la violación dejó en sus cuerpos y en sus almas y lo expresan de una forma meridiana: "vengo a declarar porque mi corazón es algo que no puede borrar y cada vez que recuerdo mi corazón me duele y por ser violada, no puedo formar familia con una pareja" (Testimonio 126), "llegaron a la casa, no quiero les decía porque es vergüenza" (Testimonio

[10] Sobre temas de la volencia sexual se han publicado una gran cantidad de artículos desde el 2013: Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2019), "Las abuelas de Sepur Zarco, esclavitud sexual y Estado criminal en Guatemala" …; Victoria Sanford (2020), "Guatemala: Violencia sexual y Genocidio"… y Victoria Sanford, Sofía Duyos y Kathleen Dill (2016), Sexual violence as a weapon during the Guatemalan genocide; Sanford, Victoria, Stefatos, Katerina y Cecilia M. Salvi (2020), Gender Violence in Peace and War. States of Complicity; Sofia Duyos (2020), Los papeles secretos del Genocidio en Guatemala, Fundación Abogacía española; Marta Casaús Arzú (2016), "Peritaje sobre el racismo y violación sexual de las mujeres como arma de guerra en el destacamento militar de Sepur Zarco; Patricia Arroyo (2020), "Racismo y desvalorización del trabajo de las mujeres indígenas en Guatemala: Desde la economía doméstica hasta el caso de Sepur Zarco"; Roque Urbieta Hernández (2017), "Genocidio y racismo de Estado en Guatemala. Las políticas del perdón en las mujeres q'eqchí víctimas de violencia sexual en el destacamento de Sepur Zarco"; Rita Segato (2016), "Peritaje Antropológico de Género". Causa del Caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamento de Izabal; Marta Casaus y Marisa Ruiz Trejo (2017) "Procesos de justicia y reparación: El caso de Sepur Zarco, por violencia sexual, violación y esclavitud sexual doméstica en Guatemala y su sentencia paradigmática para la Jurisprudencia internacional".

127) o el testimonio 128 que también hace referencia a la vergüenza que pasó: "Estaba muy avergonzada porque yo nunca enseñé mi cuerpo y mis piernas a nadie. Sufrimos muchísima discriminación en la comunidad porque creían que éramos guerrilleros".

Otra mujer maya expresa la misma sensación de vergüenza y deshonor:

> A mí me entraron tres militares y a mi mamá, dos. Me agarró del pelo y me dijo que mi papá tenía la culpa de que me iba a violar, uno de los tres empezó a gritarme "guerrillera" y que rápido me quitara la ropa. Yo no lo hacía por *vergüenza que sentía y que vieran mi cuerpo*. Me empujó al suelo, se quitó la ropa y se subió sobre mi cuerpo y me violó por una hora. Luego vino otro y me violó. El soldado me tapaba la boca, como no me callaba me daban patadas y me golpeaban la cabeza (Testimonio, 129).

Esta misma testigo, expresa el acto de violación y la vergüenza que padeció de una forma enormemente plástica y contundente: "cuando me metió su pene me dolió tanto… *ya no tenía fuerzas porque la vergüenza me mataba*". Estas dos frases: "*yo no lo hacía por vergüenza que sentía que vieran mi cuerpo",* y la anterior, corroboran la enorme importancia que en las comunidades indígenas tiene la vergüenza y el deshonor y cómo ese sentimiento las va a acompañar toda la vida, provocándoles una enorme tristeza, marginación y, tal como ellas dicen, el dolor en el alma les impide llevar una vida sexual sana y en muchos casos formar una pareja.

En estas declaraciones nos damos cuenta que el dolor y desamparo de estas mujeres era tanto físico como moral, "la vergüenza me mataba de tristeza", de rabia, de deshonor, porque ella era consciente de que, a partir de allí, ya no podría tener una vida normal, que la propia comunidad la iba a marginar y no iba a poder rehacer su vida sexual y familiar, por eso como el testimonio 124 se lamentan de por qué les produjeron tanto daño, por qué les destrozaron sus vidas y las de su familia.

Justicia, resarcimiento material y reparación moral

Lamentablemente el apartado de la justicia en las declaraciones finales de las sobrevivientes está poco explicitado y en algunas ocasiones hay que buscarlo entre el texto y, sin embargo, en los anticipos de prueba resulta mucho más evidente, porque hay dos preguntas muy claras en los interrogatorios, causa de su declaración, y la última, qué le piden al tribunal. De modo que en esos anticipos de declaración, las mujeres se explayan en sus narraciones y, sin embargo, en las declaraciones finales este punto queda olvidado o soterrado. Esta es la razón del porqué no aparece específicamente que las mujeres piden justicia porque no existe una pregunta específica sobre ese tema.

No obstante, si tomamos en cuenta todas las declaraciones, nos damos cuenta de que el afán de justicia y resarcimiento moral es una constante en todas ellas, porque la frase que más se repite es que piden justicia por todo lo que sufrieron y por el daño que les hicieron: nueve dicen que “por todo lo que sufrieron” y cuatro exigen que se castigue a los culpables. Sin embargo, hay varias de ellas que exigen que se les diga el paradero de sus familiares y piden recuperar a sus seres queridos.

El testimonio 124, pide que se castigue a los culpables porque la dejaron sin casa, sin animales, sin esposo y sin hijo:

> Malaya que la gente que hizo todo este daño que los fueran agarrar y que sientan sus esposas lo que yo estoy sintiendo, porque la gente solo se ríe de nosotros que no tenemos nada que comer y no tenemos ropa, la ropa que cargo mi nieto me lo regaló, me vuelve la tristeza porque lloro de día y de noche, no tenemos milpa y tampoco tenemos comida y en mi mente pienso que tal vez me pueden reconocer algo porque yo quiero levantar una mi casa.
>
> Lo que yo pido no es por otra cosa que estoy aquí porque me violaron, sufrí en manos de esa gente como bofetadas, patadas

> me pegaban en la nariz, también toda mi sangre que yo vi, mis pobres hijos sufrieron mucho porque días que comían y días que no comían y qué sufrimiento porque solo le provocaron eso a mi esposo, mis hijos crecieron sin zapatos y salían a caminar así, descalzos y eso es lo que yo digo que me reconozcan a mi esposo mi casa.
> Yo lo que pido es que agarren a esa gente y que los maten porque nos echaron a perder nuestra vida, no nos tuvieron lástima, mataron a mi esposo lo hicieron pedazos y no debía nada y eso es el dolor que nosotros vivimos, mis hijos crecieron aguantaron hambre, ya ni podían ni juntar el fuego ni hacer las tortillas eso es lo que yo vine a decir"(Testimonio 124, Setencia caso Sepur Zarco)

Es importante distinguir entre resarcimiento y reparación. En castellano, el resarcimiento está más relacionado con una cuantía económica o una indemnización y la reparación lleva aparejada una deuda moral y de reconocimiento y perdón por lo ocurrido, es más que todo, una reparación integral. En los diferentes idiomas mayas, el término reparación, lo que expresa es reparar lo que se rompió o coser lo descosido. En muchas de las mujeres que exigen justicia, de lo que se lamentan es que destruyeran sus vidas y acabaran con todo lo que tenían

El testimonio 130 pide justicia para las personas que nos hicieron daño, por ellos es que, "nosotros estamos sufriendo y no tenemos dónde vivir". Pide justicia y recuperar a su hijo, "porque siento que estoy muy mal, no sé cómo me van a ayudar, eso pido, porque es muy triste lo que me pasó y a saber que se hizo mi hijo". Otras piden justicia por lo mucho que han sufrido.

Son muy escasas las mujeres que piden reparación material y, si lo expresan, solo hacen alusión a sus animales o a sus casas, posiblemente porque no dio lugar en su declaración, pero tenemos el ejemplo de Sepur Zarco en donde ese tema fue mucho más claro y se lograron reparaciones morales y materiales, de gran relevancia, como el pago por parte del Estado de 250.000

quetzales a cada una de las víctimas, o la dotación de becas para sus hijos, así como la construcción de un monumento en donde aparezcan todas las víctimas.

De igual manera en la sentencia por genocidio del Pueblo Maya Ixil, en donde también hubo un apartado importante sobre resarcimiento, a pesar de que este no se llevó a cabo debido a que la sentencia no se confirmó y, de hecho, todas estas mujeres se sienten engañadas, consideran que el Estado no solo les provocó unos daños irreparables como la pérdida de sus seres queridos, cosechas y casas, es que nunca les dio una explicación del daño causado. La vida de estas mujeres ha transitado entre la pérdida y el dolor, entre el sufrimiento, el olvido y la marginación. Por ello es por lo que cuando declaran que quieren justicia en casi todos los casos dicen sentirse aliviadas y liberadas de esa carga[11].

Tal vez el testimonio más claro que refleja el dolor, el sufrimiento y el abandono de estas mujeres sea el del testimonio 124, que pide resarcimiento moral y material y las razones que aduce son que, "nos echaron a perder nuestra vida y no nos tuvieron lástima".

Puntos más relevantes de los peritajes que contribuyeron a hacer firmes las condenas de los juicios mencionados.

- El racismo es un problema nacional y constituye un eje histórico estructural de Guatemala, salta a la palestra, a la agenda pública como un problema de todos guatemaltecos/as, a partir de los acuerdos de paz especialmente del AIDIPI, y de una serie de acuerdos gubernamentales de los gobiernos de Arzú, Berger, Portillo, abordan el tema y buscan soluciones y

[11] Sobre este tema véase, Ali Alison Crosby, M. Brinton Lykes & Brisna Caxaj (2016). Carrying a heavy load: Mayan women's understandings of reparation in the aftermath of genocide. Journal of Genocide Research. No. 18:2-3, pp. 265-283. DOI: 10.1080/14623528.2016.1186952.

se elaboran normativas, leyes y políticas públicas destinadas a paliar este problema.

- El racismo como un elemento histórico estructural a lo largo de la historia que se manifiesta de múltiples formas en los espacios del racismo, en la sociedad colonial, en los espacios del racismo en el siglo XIX y la construcción del estado racista, en análisis discursivo de las elites intelectuales y políticas, desde la Colonia, se profundizan a principios del siglo XX, con los debates sobre el degeneracionismo, la mejora de la raza y el exterminio del indio y llegan a su culminación con el racismo de estado durante el periodo contrainsurgente de la década de los 80.

- El imaginario de la blancura y del exterminio del "indio" en la oligarquía guatemalteca. La oligarquía de Guatemala configuró un pensamiento racial y racista desde el inicio de la colonia, pero se exacerba con el darwinismo social a partir del cultivo del café y de la necesidad de mano de obra barata para su cultivo.

- De donde resulta lógico pensar que buena parte de la configuración del pensamiento racista guatemalteco y su incidencia en la opinión pública terminó por calar profundamente en el imaginario de la sociedad letrada e ilustrada del país y no solamente en su imaginario racista, sino en la falsa percepción de sí mismos como "blancos por oposición al indígena"; blancos por genética, blancos por cultura, blancos por educación, en suma, blancos por definición.

- La construcción y reforzamiento del prejuicio racial y del estereotipo del indio a lo largo de la historia, primero como haragán, vago maleante y borracho, en el siglo XIX como ser inferior y degenerado e irredimible, incapaz de cambiar y durante el conflicto armado como comunista, guerrillero y subversivo o sujeto de subversión.

- El temor o el imaginario del fantasma del indio cuando se subleve aparece permanentemente a lo largo de la historia, en el siglo XIX, en el conflicto de Patzicía, en los conflictos de Totonicapán, Xela o durante el conflicto armado. La idea de amenaza pública del indio y de todos los indios se convierte, para el ejército en una amenaza pública en una obsesión, en donde la estigmatización racial y de clase constituye un elemento crucial.

Con todas las tesis anteriores pudimos argumentar en ambos juicios que:

- El discurso racista de las elites de poder, militares y clase dominante es el que va a justificar la eliminación de unos frente a otros al catalogarlos como enemigos, subversivos, desechables o prescindibles, con el fin de preservar la vida de unos en base a la seguridad nacional o al peligro de la patria.
- El Estado racista perpetró el genocidio y contribuyó a que se llevara a cabo, por su naturaleza interna y por la utilización de los aparatos represivos e ideológicos en contra de la población indígena. Este ha sido el modelo o *modus operandi* a lo largo de la historia, en cada crisis de dominación y en la última fase, cobró mayor intensidad al aplicar la política contrainsurgente (la aplicación de políticas contrainsurgentes en otros países no ha provocado necesariamente un genocidio, al no existir un prejuicio contra "el indio" ni su estigmatización).
- La consolidación del racismo de estado llegó a su culmen y manifestó su máxima intensidad con la crisis de dominación militar oligárquica y con la irrupción del movimiento popular y revolucionario y la aplicación de la contrainsurgencia,

> pero estos manuales se aplicaron sin límites ni medida, por el sustrato racista de las sociedad, por el contexto histórico-estructural del racismo y por la profundización e intensificación del estereotipo y estigmatización de los indígenas, en este caso, de los Ixiles al equipararlos a enemigos públicos del estado y a guerrilleros. Fue entonces cuando el racismo, operó como una ideología de estado como un mecanismo de eliminación como una maquinaria de exterminio en contra de un grupo étnico.

A nuestro juicio y con objeto de probar nuestros peritajes argumentamos que: el racismo histórico-estructural, la construcción del estereotipo y la estigmatización de los indígenas a lo largo de la historia de Guatemala, la protocolización de las violaciones, contribuyeron, coadyuvaron y facilitaron, la perpetración del genocidio siendo uno de los elementos ideológicos más poderosos para justificar las masacres genocidas en Guatemala porque ya estaba asentado e internalizado en las mentes y en los corazones de las elites de poder y en los perpetradores de la violencia genocida.

Otro de los abordajes teórico metodológicos que utilizamos en ambos juicios fue comparar el genocidio guatemalteco con otros genocidios cometidos en el mundo y analizar a través de los testimonios de las víctimas y con el apoyo inestimable de otros peritajes de ambos juicios, de qué manera se podía probar la intencionalidad de provocar un genocidio en contra del grupo étnico Ixil, i q'eqchí' y Achí. Tomando en cuenta cuáles eran los elementos que constituían la base para catalogar un genocidio o crímenes de Lesa Humanidad, y siguiendo la tipología de Fein (1996) y Verdeja (2002) para catalogar otro genocidio, nos dimos cuenta de que de las ocho condiciones para que se produzca un genocidio, solo el Holocausto y el genocidio de Guatemala poseían todas las condiciones. A saber:

1. La presunción de provocar asesinatos masivos o masacres genocidas en niños/as, ancianos y mujeres.

2. Destrucción de viviendas, símbolos culturales y religiosos.

3. Cementerios clandestinos y o fosas comunes.

4. Despersonalización y deshumanización de las víctimas.

5. Declaración de enemigo público o grupo perseguido.

6. Intentar borrar los signos de identidad.

7. Destrucción total o parcial del grupo étnico.

8. Planificación minuciosa y sistemática de planes de exterminio.

9. Declaraciones públicas de personas involucradas en el exterminio.

Nosotros añadimos dos más que nos parecían claves y que no estaban contempladas en los análisis de Fein (1996) y Verdeja (2002), la protocolización de las violaciones sexuales públicas y sistemáticas y el análisis discursivo en declaraciones públicas realizados por miembros involucrados en el genocidio.

Ello nos permitió confirmar que solamente en el caso de Guatemala, todas las condiciones se cumplen, del mismo modo que se cumplieron para el caso del genocidio de los judíos en la Alemania nazi y así lo ha considerado la Fundación de la SHOA, que ha decidido tomar nuestro caso como uno de los más sangrantes y ejemplarizantes para que estos hechos nunca vuelvan a suceder.

Reflexiones finales

Con el apoyo inestimable de Marisa Ruiz Trejo, experta en temas de violencia de género, violencia sexual y feminicidio, en el peritaje de Sepur Zarco, publicamos un artículo sobre este tema en la revista de Pacarina del Sur (Casaús y Ruiz Trejo, 2017) con relación a las violaciones múltiples y sistemáticas que vivieron las mujeres mayas durante la etapa de la guerra. Algunas de dichas violencias fueron:

- Las bases sobre las que se montó esta estrategia de guerra y terror en contra de las poblaciones indígenas no fueron casuales. Existen elementos históricos en los que se evidencia que el racismo es un componente histórico-estructural que es clave para entender la magnitud de estas masacres colectivas y feminicidio en contra de las mujeres indígenas.
- No puede dejar de comprobarse el papel que jugó el estado racista y sus aparatos represivos e ideológicos durante la contienda ni la colaboración de ciertos sectores de la oligarquía. Esto puede verse en el caso del destacamento de Sepur Zarco y haciendas aledañas. Así se considera que estos casos de crímenes de deberes contra la humanidad deben de ser juzgados, sentenciados y castigados y además debe de darse una reparación moral y material a las víctimas.
- El ejército guatemalteco y su cúpula militar conocían estas prácticas sexuales aberrantes y estas violaciones masivas; no solo lo consintieron, sino que lo planificaron y lo fomentaron para mantener involucrada a la tropa, para que sirviera de ejemplo a otras mujeres y comunidades mayas y para someterlas a un permanente estado de tortura, vejación, humillación y deshumanización. De allí que podamos inferir de la *intencionalidad* del genocidio o de los crímenes de lesa humanidad.

- El estado guatemalteco, los altos y medios mandos, así como los comisionados, la tropa, Kaibiles y los patrulleros, cometieron delitos de lesa humanidad y de esclavitud sexual porque aplicaron medidas destinadas a impedir los nacimientos de niños del grupo Maya q'eqchí'; así también por la violación sistemática a las mujeres mayas, por someterlas a esclavitud sexual y por el desplazamiento forzado de varias comunidades y por asesinar a sus seres queridos durante el desplazamiento.

- El Estado racista buscó causar lesiones graves a la integridad física o mental de los miembros del grupo Maya q'eqchi'.Especialmente a sus mujeres viudas porque aplicó prácticas de extrema crueldad para provocar terror en la población, porque utilizó a las mujeres como una de las principales armas de tortura, violaciones y humillaciones públicas, como medidas ejemplarizantes y porque exacerbó las reacciones más primarias entre los soldados, patrulleros, comisionados y mandos medios, tales como el racismo, el sexismo, actos de violencia sexual e incluso el canibalismo, para degradar y humillar a la población Maya q'eqchi', en particular a las mujeres. De este modo el estado buscaba la desintegración de la comunidad y aniquilar su identidad y su sentido de pertenencia.

- El estado guatemalteco es responsable de los efectos psicosociales y de los traumas con las que estas mujeres han tenido que vivir durante más de 40 años, en los que han padecido graves enfermedades físicas y psicológicas. En algunos casos han provocado la infertilidad, depresión, problemas gástricos, "susto" en muchas de ellas y, sobre todo, "mucho dolor al recordarlo", además de las humillación, culpa y vergüenza a la que fueron sometidas.

- Los actos de crueldad y brutalidad aplicado por el estado, la cúpula militar, los comisionados y terratenientes en contra de las comunidades indígenas aledañas al destacamento

de Sepur Zarco y haciendas cercanas, no fueron actos aislados de violencia o excesos cometidos por la tropa; sino que obedecieron a un patrón de conducta, que se repitió en casi todos los casos, de violencia sexual y esclavitud sexual de las mujeres y que respondió a una política contrainsurgente que se diseñó, planificó y ejecutó desde el Alto Mando militar, estando involucrados todos los cuerpos intermedios y patrulleros con el fin de destruir a una comunidad étnica.

- Por último, queremos dejar patente que la violación sexual sistemática, durante el conflicto armado fue utilizada como una estrategia de terror, como una de las formas más agudas de sojuzgar a las mujeres y a sus familias, utilizando el cuerpo de las mujeres y de las niñas para provocar un etnocidio en contra de la población maya q'eqchi'.

Por todo ello, coincidimos con el informe de la CEH, de la REHMI, ECAP, de Actoras del Cambio, de UNAMG, UPV/EHU (2012), y de muchas otras investigaciones recientes y compartimos las sentencias nacionales e internacionales, como la Audiencia de España y la del Tribunal de Alto Riesgo en el caso de la Sentencia por Genocidio en contra el general Ríos Montt, así como de la Embajada de España en Guatemala que señalan, que el Estado y su cúpula militar y las elites de poder, aplicaron una política de crímenes de lesa humanidad. Esto en contra de determinadas comunidades mayas, porque fueron catalogados como *enemigo interno y en el caso de las mujeres como elementos desechables.*

La Sentencia de Sepur Zarco (2016) y los peritajes de Nimatuj, Segato, Casaus y Soria establecen que la violencia sexual que enfrentaron las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco, no puede ser entendida si no se comprende dentro del marco de un estado que ha ejercido y reproducido un racismo estructural e histórico

y que ha sido fundamental en la construcción del país y ha operado para controlar y explotar a los pueblos indígenas.[12]

Para terminar, quiero hacer una reflexión personal que me permito compartir con ustedes, al hilo de estas investigaciones y que me llena de orgullo y de satisfacción, sobre todo por el reconocimiento no solamente de mis exalumos(as) y colegas académicos, sino del Pueblo Maya de Guatemala en general y sus intelectuales en particular, a los que le agradezco tantísimo su recepción, su cariño, su sabiduría y todo lo que he aprendido a su lado.

No hay mejor regalo o recompensa para una académica que a su vez ha sido y sigue siendo una activista política, que comprobar que sus investigaciones han contribuido a crear un mundo más justo y más equitativo o al menos han servido para denunciar injusticias, discriminaciones y exclusiones hacia los pueblos indígenas de nuestro país y de otros de América Latina.

No hay mejor regalo para una intelectual comprometida con su realidad que sus investigaciones hayan servido para formar generaciones más jóvenes de investigadores y profesionales y para dejar escuela y equipos de investigación y poder contribuir a diseñar una política pública contra el racismo y la discriminación, pero sobre todo, que las investigaciones hayan servido para condenar a varios genocidas o criminales de guerra y además hayan abierto brecha y camino para que intelectuales jóvenes como ustedes, sigan investigando y profundizando en estos temas.

En este libro queremos analizar de manera partícular cómo las mujeres recuerdan los hechos acaecidos para afirmar que hay una diferencia muy grande entre mujeres y hombres a la hora de recordar los hechos de manera que la memoria no está exenta del género, ni en la manera de recordar, ni en la forma de narrar, ni en la forma de exigir justicia.

[12] Sentencia caso Sepur Zarco(2016) Núm. C-0176-2012 00021, Guatemala.

Bibliografía

AJR, CALDH. (2013). *Sentencia por Genocidio y delitos contra los deberes de humanidad contra el pueblo maya ixil, Guatemala*. Ciudad de Guatemala: AJR y CALDH.

Arroyo, Patricia (2020). Racismo y desvalorización del trabajo de las mujeres indígenas en Guatemala: Desde la economía doméstica hasta el caso de Sepur Zarco. *EntreDiversidades*, 7, 2, 94-126.

Casaús, Marta y Ruiz-Trejo, Marisa (2017). Procesos de justicia y reparación: el caso «Sepur Zarco» por violencia sexual, violación y esclavitud doméstica en Guatemala y su sentencia paradigmática para la jurisprudencia internacional. *Pacarina del Sur*, 8, 30, 2017. 1-31.

Casaús, Marta (2016). Peritaje sobre el racismo y violación sexual de las mujeres como arma de guerra en el destacamento militar de Sepur Zarco; Sentencia caso Sepur Zarco. Núm. C-0176-2012 00021, Guatemala.

Casaus, Marta (2008). *Genocidio: ¿La máxima expresión del racismo?* Guatemala: F&G editores.

Casaus, Marta (2019). *Racismo, Genocidio y Memoria*. Guatemala: F&G editores.

Consorcio Actoras de Cambio. La lucha de las mujeres por la justicia (2006). *Rompiendo el silencio. Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala*. En, Aguilar, Yolanda (Coord.) (pp. 16-17). vol. 1, Guatemala: ECAP, UNAMG y F&G editores.

CEH (Comision de Esclarecimiento histórico) (1999). *Guatemala Memoria del silencio.* Guatemala: UNOPS.

Dorda, Vanessa (2020). Entrevista los derechos de las mujeres durante los genocidios. *Be my Guest* (the Samaritans, Limerick/Tipperary, Irlanda). Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=ni2uxVvOaGM&feature=youtu.be.

Droit, Roger-Pol (2009). *Genealogía de los barbaros: historia de la inhumanidad.* México: Paidós.

Duyos, Sofía (2020). Los papeles secretos del Genocidio en Guatemala, Fundación Abogacía española, ODHA, Paz y Solidaridad, en prensa.

ECAP (2012). *Nuestra mirada esta en la justicia. Caso de Sepur Zarco.* Guatemala: UNFPA/ UMAG/MTM.

ECAP. Equipo de Estudios Comunitarios y de acción psicosocial (2012). *La tortura en Guatemala: Prácticas del pasado y tendencias actuales,* cap. VI, (pp.177-186). Guatemala: F & G editores.

Fein, Helen (1996). Genocide: A Sociological Perspective. *Current Sociology*, 38, 1, 1-126, 24-26.

Fulchirone, Amandine, Paz, Olga Alicia y López, Angelica (2009). *Tejidos que lleva el alma: memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: ECAP.

Fulchirone, Amandine Actoras de cambio en Guatemala, poner el cuerpo u la vida de las mujeres en el centro de la justicia. En, Irantzu Mendia, Guzman, Gloria e Landaluze, Zirion (ed.), (2017). *Género y justicia transicional, movimiento de mujeres contra la impunidad.* País Vasco: Hegoa.

González, Patricia (2020). Las narrativas de violencia y el genocidio en Guatemala. Consideraciones desde una perspectiva transicional. *Chasqui Revista Latinoamericana de comunicación*, 143, 181-197.

Green, Linda (1999). *Fear as a way of life, Mayan widows in rural Guatemala.* New York: Columbia University Press.

Grupo de mujeres mayas de de Kaqla (2004). *La palabra y el sentir de las mujeres de Kaqla.* Ciudad de Guatemala: Novos, Hivos, Oxfam.

Ofer, Dalia y Wietzman, Lenore (2004*). Mujeres en el Holocausto: fundamentos teóricos para un análisis de género del Holocausto*. México: Plaza y Valdes Edit.

Oj, K´aslik (2003). *Estamos Vivos: Recuperación de la memoria histórica de Rabinal (1944-1996).* Ciudad de Guatemala: Museo Comunitario Rabinal, Achi.

Paredes, Carlos (Ed.) (2006). *Te llevaste mis palabras. Efectos psicosociales de la violencia*

política en comunidades del Pueblo Q'eqchi'. Guatemala: Unión Europea, ECAP.

REHMI (1998). Guatemala: Nunca Más. Guatemala: Oficina del Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. Informe REMHI. Recuperado de http://www.remhi.org.gt/portal/metodologia-de-investigacion/

Sanford, Victoria (2020). *Guatemala: Violencia sexual y Genocidio.* Guatemala: F & G editores

Sanford, Victoria, Katerina, Stefatos y Salvi, Cecilia (2020). *Gender Violence in Peace and War. States of Complicity*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Sanford, Victoria, Duyos, Sofía y Dill, Kathleen. Sexual violence as a weapon during the Guatemalan genocide. En, Sanford, Victoria, Stefatos, Katerina y Salvi, Cecilia (Coord.) (2016). *Gender Violence in Peace and War: States of complicity.* New Brunswick, New Jersey; London: Rutgers University Press.

Segato, Rita (2016). *Peritaje Antropológico de Género. Causa del Caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamento de Izabal*. Recuperado de https://n9.cl/mct4l

Sentencia caso Sepur Zarco (2016). Núm. C-0176-2012 00021, Guatemala.

Soria, Paloma (2016). Peritaje en la Sentencia caso Sepur Zarco. Núm. C-0176-2012 00021, Guatemala.

UNAMG, UPV/EHU (2012). *Tribunal de conciencia contra la violación sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala*. Guatemala: UNAMG, UPV/EHU.

Uvin, Peter (1998). *Aiding Violence: the development enterprice in Rwanda*, Kumarian Press.

Velásquez, Irma. Las abuelas de Sepur Zarco. Esclavitud sexual y estado criminal en Guatemala. En, Leyva, Xochitl y Icaza, Rosalba (Coords.) (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, resistencias y rebeldías*. (pp. 89-113). Buenos Aires, Argentina, San Cristóbal de las Casas, Chiapas y La Haya, Países Bajos: Cooperativa Editorial Retos, CLACSO, International Institute of Social Studies. Erasmus, University Rotterdam.

Velásquez, Irma (2016). Peritjaje en la Sentencia caso Sepur Zarco(2016) Núm. C-0176-2012 00021. Guatemala, 89-114.

Velásquez, Irma, Crosby, Alison y Brinton, Lykes (2011). Mayan survivors speak, the genedered relations of truth telling in postwar Guatemala. *The international journey of transicional justice*, V, 456-476.

Verdeja, Ernesto (2002). On Genocide: Five contributing factors. *Contemporary Politics*, 8, 37-54.

Urbieta, Roque. (2017). Genocidio y racismo de Estado en Guatemala. Las políticas del perdón en las mujeres. Ponencia presentada al panel "Redes de poder, racismo y genocidio en Guatemala", LASA.

El impacto en la falta de certeza jurídica de la tierra de las comunidades indígenas, en la vida de las mujeres y la familia

Victoria Sanford (Lehman College, City University of New York)

Introducción

En este capítulo, aportaré algunas reflexiones acerca de las luchas por el derecho a la tierra que las mujeres indígenas han sostenido durante siglos en Guatemala. En la primera parte, expondré un breve panorama histórico desde la época colonial hasta la década de los ochenta del siglo XX en que el conflicto armado interno se agudizó, dejando miles de desaparecidos y asesinados. También expondré algunos hechos ocurridos a partir de los Acuerdos de Paz en 1996.

Dedicaré un apartado a explicar las experiencias que los niños y las niñas vivieron durante la guerra y el refugio. Así también me centraré en exponer algunos de los despojos territoriales que han obligado a miles de niños y niñas a trabajar desde muy pequeños en condiciones forzadas. También incidiré en cómo la extrema pobreza es lo que hace que las mujeres indígenas sean tan vulnerables a la explotación cuando se ven forzadas a migrar y trabajar en las fincas.

Desde la época colonial, el estado guatemalteco ha sido un instrumento de expropiación de tierras indígenas y de codificación (como regulación o legislación) de la servidumbre hacia el pueblo maya, garífuna y xinca. El proceso de consolidación de la economía guatemalteca ha representado un nuevo modo de sufrimiento para el pueblo maya, desde la encomienda colonial hasta el presente régimen militar electoral – es decir, un gobierno electo pero manejado por militares y la oligarquía.

Esta configuración no es nada nueva. Como cita la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999) en su informe *Memoria del Silencio*, la Constitución liberal del siglo XIX declaraba a los indígenas iguales ante la ley, pero por normas de menor rango, les atribuían menos derechos y más obligaciones que al resto de los ciudadanos (1999: 137). Esto permitía utilizarlos como mano de obra estacional para las plantaciones de café y para la construcción de la infraestructura del país. Se decretó, como política pública, la obligatoriedad del trabajo indígena en las fincas, entre 100 y 150 días al año, bajo control de los jefes políticos departamentales. Se emitieron leyes para sancionar a los jornaleros que huían de las fincas y obligarlos a trabajar en los caminos y obras públicas, como la Ley contra la Vagancia y la Ley de Vialidad.

En 1997, en Panzos, hice una entrevista con un señor anciano q'eqchi, que no sabía su edad, pero recordaba el trabajo forzoso bajo Ubico. Este señor también recordaba al presidente Jacobo Árbenz por la reforma agraria y porque durante su presidencia, este señor se sentía como ciudadano, y así me dijo: "Mi voto valía. Nosotros hicimos comités, propuestas y votamos."

Con el golpe contra Árbenz, llegaron nuevos regímenes militares con violencia y más desalojos de tierras indígenas hasta el genocidio de los ochenta. En total, unas 626 aldeas fueron masacradas por el ejército y las patrullas civiles, un millón y medio (una de cada 8 personas en este tiempo) fueron desplazados y más que 200,000 civiles muertos y desaparecidos. Más del 80% de las víctimas fueron Mayas.

Las aldeas fueron masacradas, reunían a campesinos y posteriormente eran ejecutados y enterrados en fosas comunes. El Ejército también agrupaba a hombres, mujeres y niños en las Iglesias para luego prenderles fuego. Una vez las masacres eran consumadas, el ejército quemaba los restos de las viviendas en las comunidades e incluso destruía todos los cultivos de la tierra para que los sobrevivientes no tuviesen ni hogar ni comida.

Al final de la implementación del plan de *tierra arrasada*, más de 626 aldeas mayas habían sido quemadas hasta los cimientos y sus residentes masacrados. Las mujeres mayas sobrevivientes fueron detenidas y frecuentemente mantenidas cautivas como esclavas sexuales en bases militares o aldeas, se les exigiría que enviaran mujeres a la base local para "entregar tortillas", que era un eufemismo para presentarse a lo que el ejército llamaba "recreación" para los soldados - violación de mujeres indígenas. Cuando les pregunté a las mujeres por qué se presentaban sabiendo que serían violadas en grupo, la respuesta siempre fue que sabían que, si no iban, el ejército vendría a llevarse a sus hijas pequeñas.

De hecho, miles de mujeres fueron sometidas a violencia sexual y tortura antes de ser asesinadas por agentes estatales. Así, el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999) confirmó que el Estado entrenó a sus soldados y otros agentes armados para violar y aterrorizar a las mujeres. Durante la guerra, los soldados del ejército y otros agentes de seguridad fueron responsables del 94.3% de toda la violencia sexual contra las mujeres (CEH, 2006).

La experiencia de los niños en el genocidio y sus secuelas

Los niños indígenas que experimentaron y sobrevivieron a la violencia durante la guerra civil, así como los que nacieron cuando esta llegó a su fin, vivieron un sufrimiento único. Primero,

los niños experimentaron la violencia de una manera personal y profundamente arraigada. Eran demasiado jóvenes para comprender los aspectos sociopolíticos de la violencia en la que nacieron o para poder vincular a la violencia con temas más amplios, los niños experimentaron la violencia como algo personal.



Capilla construida en Plan Sánchez donde ocurrió una masacre, 2002. Foto: Victoria Sanford

Mientras tanto el ejército y las patrullas civiles continuaron ocupando y controlando las aldeas hasta la firma de los acuerdos de paz en diciembre de 1996. Los niños nacidos en las décadas de 1980 y 1990 fueron testigos de primera mano del gobierno invadiendo sus hogares, torturando a sus padres, familiares y vecinos, matándolos, violando a sus madres y hermanas, y quemando sus

casas, ganado y sus medios de supervivencia. Experimentaron lo que significaba que su gobierno buscara asesinarles y destruir su cultura. Vivían bajo la constante vigilancia del ejército.

Los niños nacidos después de las masacres genocidas vivían con miedo, pavor y el dolor constante que llevaban sus padres. Esto en términos occidentales es básicamente un trastorno de estrés postraumático severo. En segundo lugar, los hijos de los sobrevivientes experimentaron una profunda perturbación en la que sus ritmos de vida estaban completamente desorientados. El desplazamiento de 1.5 millones de personas afectó de manera desproporcionada a las mujeres y los niños indígenas, en particular a los niños pequeños.

A medida que los sobrevivientes de las masacres huían de sus pueblos destruidos a las remotas tierras altas, o hacia México, frecuentemente se alentaba a las madres a abandonar a sus hijos, quienes eran vistos como una amenaza para la seguridad del grupo que huía ya que se movían a un ritmo más lento y tenían menos capacidad para soportar el hambre y la sed. Los niños también fueron objeto de reclutamiento forzoso en las patrullas civiles, donde recibieron entrenamiento con armas y se vieron obligados a seguir las órdenes del ejército guatemalteco. Los huérfanos eran numerosos porque los militares mataron a los padres. Los hermanos mayores se convirtieron en tutores sin experiencia ni capacidad. Los sistemas educativos fueron destruidos. La capacidad de pasar de una generación a la siguiente, los conocimientos culturales vitales y las historias familiares se interrumpieron de forma irrevocable. En tercer lugar, el impacto del desplazamiento fue profundo. Los niños experimentaron terribles condiciones en los campos de refugiados, como hacinamiento, escasez de alimentos, falta de refugio, malas condiciones sanitarias, una estructura de apoyo social o familiar desintegrada y aislamiento.

Finalmente, para los niños, los impactos del genocidio se agravaron entre sí. Estas experiencias sin duda dejaron una huella

imborrable en la generación de niños indígenas guatemaltecos que crecieron durante el genocidio.

Las Patrullas de Autodefensa Civil, controladas por el ejército, no se desmovilizaron hasta el año 1997 y los grupos que aún subsisten, están al mando de varios ex oficiales militares asociados con AVIMILGUA. Además, los patrulleros civiles locales, responsables de las atrocidades durante la denominada *La Violencia,* han mantenido el control en muchas comunidades y ahora son los aliados de las empresas internacionales de minería e hidroeléctricas, tanto como de las fincas grandes de agroexportación.

Memoria colectiva y despojos ilegales de tierra

Las experiencias vividas por el pueblo maya que he narrado en este trabajo representan la memoria colectiva sobre la cual actualmente experimentan desalojos ilegales. La falta de certeza jurídica y protección legal de las tierras de los campesinos tienen diversas consecuencias:

1. Incertidumbre y ansiedad debido al entorno represivo que se está viviendo en el campo, en donde el estado, al servicio de los intereses de los terratenientes, reprimen a las comunidades campesinas quienes son víctimas de desalojo violento de parte de las fuerzas de seguridad. Esto es algo que se ha vivido en el último año en comunidades campesinas de Alta Verapaz y otros lugares.

2. Los niños no pueden asistir a la escuela porque en cualquier momento sus padres tienen que salir huyendo como resultado de los desalojos. Los niños mayas siguen creciendo en un ambiente de miedo y terror.

3. Igual que los desplazamientos del genocidio, los desalojos van acompañados de la destrucción de viviendas, cultivos

y cosechas, lo cual aumenta la inseguridad alimentaria en que ya viven las mujeres y sus hijos, con lo cual también se aumenta la desnutrición crónica. Esto destruye tanto el tejido socio-cultural como la economía de las comunidades mayas y sus familias.

La combinación de pobreza, la violencia post-genocidio y una generación quebrantada, sobreviviente del genocidio, han confluido en el aumento de la violencia intrafamiliar, de pareja íntima y comunitaria. El recurso del ejército a la violencia se repite de diferentes formas en toda la sociedad guatemalteca. Los que tienen menos poder, las mujeres y niñas indígenas, tienen menos recursos para resolver conflictos ocasionados por la violencia. Las mujeres y las niñas son vistas como propiedad y, con mayor frecuencia, son las víctimas de esta violencia.



Sobrevivientes de la masacre de Acul de 1982, durante la exhumación en 1997. Foto: Victoria Sanford

Las niñas mayas se ven obligadas a trabajar a una edad temprana y no pueden continuar su educación después de la escuela primaria, lo que las deja con un dominio limitado del idioma español y, muy probablemente, analfabetas.

Los niños guatemaltecos trabajan. Los desalojos les obligan a trabajar para sobrevivir. De hecho, el 67 por ciento de los niños entre 7 y 14 años trabaja en la producción agrícola: plantando y cosechando maíz, frijoles, caña de azúcar, café y brócoli. El maíz y los frijoles son para consumo doméstico. El café y la caña de azúcar se cultivan para la exportación en plantaciones industriales donde los niños trabajan con adultos, trabajan solos a cambio de una comida mínima o trabajan junto a sus familias. Todos los niños trabajadores trabajan en condiciones pésimas y, a menudo, bajo la amenaza de castigos físicos de sus padres o del capataz de la plantación. Otro 24 por ciento de los niños entre 7 y 14 años trabaja en el sector de servicios: limpiando casas, lavando ropa a mano, barriendo calles, recolectando basura, vendiendo en las calles, mendigando y lustrando zapatos. El Departamento de Trabajo de los Estados Unidos incluye el trabajo agrícola forzoso y el trabajo doméstico en la parte superior de su lista de peores formas categóricas de trabajo infantil[1].

Un informe reciente de la Organización Internacional del Trabajo sobre la trata de personas y el trabajo forzoso, encontró que la mayor parte del trabajo forzoso en Guatemala se realiza en la agricultura y el servicio doméstico, y que el trabajo forzoso es más común en la región del Altiplano. El informe detalló que los pueblos indígenas son los más vulnerables al trabajo forzoso porque el 73 por ciento son pobres y el 26 por ciento son extremadamente pobres. Citaron una encuesta de la OIT que encontró que, de cuatro departamentos, uno de cada cuatro hogares estaba afectado por el trabajo forzoso de uno o más de sus miembros. Además, concluyeron que la pobreza extrema de los pueblos indígenas los vuelve

[1] http://www.dol.gov/ilab/reports/child-labor/guatemala.htm.

extremadamente dependientes de sus empleadores y "vulnerables a condiciones de trabajo abusivas"[2].

Mujeres indígenas frente a la explotación territorial

La extrema pobreza es lo que hace que las mujeres indígenas sean tan vulnerables a la explotación cuando se ven forzadas a migrar y trabajar en las fincas. Por ejemplo, en San Juan Atitán, Huehuetenango, 64 por ciento de los habitantes sufren de desnutrición crónica y severa, 80 de cada 100 niños tienen bajo peso, sufriendo de limitado crecimiento para su edad y un retraso general en su desarrollo debido a la desnutrición crónica[3]. Cuando se enferman difícilmente pueden encontrar servicios médicos, porque no hay hospital en San Juan Atitan y solo hay un médico por cada 3,761 habitantes, cuando para asegurar la salud pública se requiere un mínimo de 3 médicos para cada 1000 personas. Entonces, San Juan Atitán necesita 10 veces más médicos para satisfacer las necesidades mínimas de salud pública[4].

Como ha señalado, Jo Marie Burt (2017) en su trabajo, tanto en Guatemala, como Perú, las tierras ancestrales están ligadas a la reproducción cultural y física de las comunidades indígenas. El desarrollo local, la seudodemocracia y la democracia bajo la economía neoliberal, privilegia los mercados internacionales sobre los derechos territoriales ancestrales, los derechos culturales y los derechos lingüísticos. La privatización neoliberal y la inversión privada ven a los pueblos indígenas como un obstáculo para el desarrollo nacional más que como una fuente de capital social. No hay espacio para la cultura o la experiencia indígena

---

[2] http://www.ilo.org/global/topics/forced-labour/projects/WCMS_320413/lang--en/index.htm

[3] http://www.deguate.com/municipios/pages/huehuetenango/san-juan-atitan/salud.php#.V1XCDpErLIU

[4] http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1472715/

porque beneficiaría al pueblo indígena y al medio ambiente en lugar de los intereses económicos transnacionales y oligárquicos. Los conflictos por la tierra existen porque la corrupción está arraigada en la naturaleza misma de la oligarquía y el ejército. Las leyes que protegen a los pueblos indígenas son violadas por el gobierno encargado de respetar las leyes. Las empresas transnacionales operan con impunidad porque sus acciones criminales benefician y refuerzan el poder oligárquico y militar.

Las mujeres guatemaltecas como grupo son vulnerables a la violencia y opresión simplemente por el hecho de ser mujeres. Las mujeres rurales mayas son sometidas a una triple discriminación: campesina, mujer maya, monolingüe. Si no tienen tierra, sufren discriminación agravada por el desplazamiento de sus tierras ancestrales, que son una fuente de identidad maya. El patriarcado, la misoginia y la desigualdad estructuran la vida de las mujeres y niñas indígenas. Su género y origen étnico los convierten en un objetivo, los privan de seguridad y protección y limitan su libertad en todos los aspectos de sus vidas. El número de muertes por feminicidio de mujeres y niñas indígenas es la cuantificación más espantosa de estas dinámicas fundamentalistas inaceptables, pero está lejos de ser el problema completo.

La falta de acceso a la educación y la atención médica se ve agravada por el robo de tierras ancestrales. Además, la posición de las mujeres indígenas en sus propias comunidades se erosiona a medida que sus roles se transforman por la pérdida de recursos naturales y el empuje hacia el peldaño más bajo de las economías monetarias. La corrupción provocada por proyectos transnacionales y la usurpación de tierras ancestrales impacta negativamente en los roles de las mujeres indígenas en las estructuras locales, sociales y de toma de decisiones, así como en su capacidad para enfrentar colectivamente al Estado. Los desalojos y la consiguiente migración forzada destruyen las prácticas culturales indígenas profundamente conectadas con la tierra y agravan los problemas que enfrentan las mujeres mayas.

Reflexiones finales

El tema central en Guatemala sigue siendo la expropiación no remunerada de las tierras ancestrales mayas a través de generaciones y el mantenimiento de la desigualdad por parte del Estado. Si bien las Naciones Unidas reconocen a los pueblos indígenas como administradores de ecosistemas críticos en la primera línea de los esfuerzos para abordar los impactos del cambio climático, los desalojos en curso en Guatemala ponen en peligro la cultura maya y múltiples microecosistemas. Para las mujeres indígenas, estos desalojos representan un asalto continuo a sus derechos individuales y colectivos a la igualdad, la no discriminación y la autodeterminación; derechos sociales y económicos, incluidos los derechos al trabajo decente y a la tierra, el territorio y los recursos; el derecho al agua y la alimentación; derechos civiles y políticos; y el derecho a vivir libre de cualquier forma de violencia.

No obstante, tenemos una nueva generación de presos políticos en Guatemala, desde Bernardo Caal hasta Anastasia Mejia Tiriquiz (Portal AI, 2020; Portal CPJ, 2020). Líderes indígenas locales que alzaron la voz para decir la verdad al poder.

Bibliografía

Burt, Jo Marie (2017). International Justice Monitor, Prosecutor Lays Out Case Against Former Military Officials in Sexual Violence, Torture, and Enforced Disappearance Case. *International Justice Monitor*, enero. Recuperado de https://www.ijmonitor.org/2017/01/prosecutor-lays-out-case-against-former-military-officials-in-sexual-violence-torture-and-enforced-disappearance-case

CEH (1999). *Memoria del Silencio*. Ciudad de Guatemala: CEH.

CEH (2006). La Lucha de las Mujeres por la Justicia. *Rompiendo el Silencio.* Ciudad de Guatemala: Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala, 32.

Portal CPJ (2020). Indigenous journalist Anastasia Mejía arrested in central Guatemala. *Indigenous journalist Anastasia Mejía arrested in central Guatemala,* septiembre. Recuperado de https://cpj.org/2020/09/indigenous-journalist-anastasia-mejia-arrested-in-central-guatemala/

Portal AI. (2020). Guatemala: Amnesty International declares Bernardo Caal Xol a prisoner of conscience. *Amnesty international*, julio. Recuperado de https://www.amnesty.org/en/latest/news/2020/07/guatemala-bernardo-caal-xol-preso-conciencia/

MEMORIAS DESDE LAS ACTORAS EN RESISTENCIA

Las mujeres de Mamá Maquín: memoria, esperanza y resistencia

María Guadalupe García Hernández (Fundadora de "Mamá Maquín")
Mabel Dalila Morales Sánchez (MEDCES-UNACH)

Introducción

En este capítulo, pretendemos posicionar nuestras luchas, reivindicar, y recuperar la memoria y la historia de las mujeres, tanto de las que estamos vivas, como de las que ya se nos adelantaron, y también de aquellas mujeres que nos abrieron el camino porque nosotras solamente las seguimos, no lo iniciamos nosotras. Este capítulo es un homenaje a aquellas mujeres que se rebelaron, que se atrevieron en un primer momento a cuestionar la desigualdad, es la memoria de todas ellas. Por otro lado, nos honra participar en un libro con mujeres mexicanas porque hace años nos acogieron en su tierra, en su territorio, y compartimos con ellas muchas vivencias y experiencias. Somos compañeras, somos hermanas.

En este capítulo, expondremos brevemente cuál fue el proceso de refugio en México y de retorno a Guatemala que vivieron las mujeres de "Mamá Maquín", las emociones dolorosas implicadas en las experiencias durante y posteriormente al conflicto interno armado, así como nociones tales como "cuerpo-territorio" que se

han ido desarrollando. Es un capítulo de investigación desde el ámbito de las organizaciones, pero también de la investigación comprometida desde la universidad, es un capítulo a dos voces, pero también a muchas más voces que son las de las mujeres que han vivido los efectos de la guerra.

Memoria del refugio en México

Mi nombre es María Guadalupe, soy Maya Mam, y es muy grato que Dalila Morales, con quien estamos conversando, también es Mam. Estamos alegres de retomar nuestra identidad y de recuperar quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde queremos ir.

Guatemala vivió 36 años de guerra de 1960 a 1996, fecha de la firma de los Acuerdos de Paz. En los años 1980, 1981 y 1982 la situación fue difícil para nuestras comunidades por las masacres y los asesinatos causados por un plan de contrainsurgencia que produjo el genocidio que se implementó en Guatemala: 400 aldeas fueron arrasadas, más de 200 mil víctimas, 626 masacres, más de 100 mil refugiados, que no fueron reconocidos, tan solo pocos de nosotros obtuvimos ese reconocimiento; 1 millón de desplazados y más de 45 mil desaparecidos. Todo lo que dejó la guerra es muy doloroso.

Esas son las causas por las que nosotras tuvimos que huir de nuestras casas, en los años ochenta, para salvar nuestras vidas, después de ver a familiares asesinadas, vecinas violadas sexualmente por el ejército y casas quemadas. No nos quedaba de otra que huir de nuestro territorio, de nuestro pueblo, de nuestra comunidad, en busca de las fronteras mexicanas para salvar nuestras vidas y las de otras personas que iban con nosotras. Antes de cruzar la frontera, a las mujeres nos dijeron que para pasar al otro lado y para que no fuéramos deportadas a Guatemala, teníamos que cambiar nuestro traje y dejar de hablar nuestro idioma, con el fin de que no se dieran cuenta las autoridades de

que éramos guatemaltecas. Ahí recibimos otro golpe más hacia nosotras y hacia nuestro cuerpo. Después entendimos que del despojo de haber tenido que dejar nuestras comunidades, nos despojaron de nuestra identidad, y de nuestro idioma. Hemos analizado que la guerra tuvo un impacto distinto tanto en la vida de las mujeres mayas, como en la de los hombres.

Así llegamos a México en donde tuvimos la oportunidad de ser recibidos por el Comité Cristiano de Solidaridad que nos tendió la mano junto con otras hermanas mexicanas. No pensábamos que el refugio iba a ser largo. Pensamos que íbamos a regresar a Guatemala en un periodo corto y rápido, pero eso no fue así, estuvimos más de 10 años en el territorio mexicano. Eso implicó la organización de la población que llegó a lugares pequeños en México, pero también es importante decir que cuando llegamos, ni siquiera fuimos reconocidas en un primer momento como refugiadas, sino que hubo una larga historia de luchas. Nosotras no sabíamos si había un derecho para refugiarnos del conflicto armado, de los problemas en nuestro país. Lo entendimos en el camino y al final pudimos lograr ese reconocimiento como refugiados por parte del estado mexicano. Nos organizamos en los campamentos para retomar los problemas de salud y de educación. Esa organización fue propiamente de los campamentos de refugiadas.

Por más de 10 años estuvimos en México. 8 años después nos dimos cuenta de que, en toda esa organización de nuestros campamentos en Chiapas, Quintana Roo y Campeche, en donde se asentaron los refugiados, las mujeres no estábamos tomadas en cuenta en la toma de decisiones y en los cargos de representación de nuestros campamentos. En ocasiones llegaban algunas periodistas, pero tampoco nos preguntaban a nosotras cómo nos afectó la guerra, y nos dimos cuenta hasta después de que las mujeres habíamos vivido de distinta manera el conflicto armado. En nuestras comunidades o en nuestros campamentos la gente se fue organizando para demandar algunos derechos y era escasa la participación de las mujeres. No obstante, había

algunos proyectos que se impulsaron y ejecutaron en los campamentos en los que ellas participaban, y cuando ellas no lo hacían muchas veces los proyectos ya no funcionaban.



Imagen de archivo. AHDSC-FRG carpeta 1317, expediente 1.

A raíz de eso, se hizo un análisis para ver cómo realmente podía motivarse la participación de las mujeres. Con el apoyo de otras organizaciones de refugiadas, en mayo de 1990, se organizó un encuentro de mujeres de los tres estados donde había refugiados. Estaban las comisiones permanentes, así como una ONG que se llamó CADECO (Capacitación de Desarrollo). Junto con otras organizaciones nos apoyaron para llevar a cabo ese encuentro en el que estuvimos 47 mujeres: 17 éramos de campamentos de Chiapas, 15 de Quintana Roo y 15 de Campeche. Estuvimos ahí más de 5 días y lo que abordamos en ese encuentro

fueron nuestras experiencias antes de la guerra, durante la huida y también intercambiamos nuestras experiencias en el refugio como mujeres.

Ese encuentro para nosotras fue muy importante porque tuvimos que conocer la realidad que estaba pasando en nuestro país, pero también compartimos cómo realmente habíamos vivido antes de la guerra, durante la guerra, la huida y en el campamento de refugiadas. Ahí supimos porqué las mujeres no teníamos esa participación en los cargos de nuestros campamentos. La razón era simple: por el hecho de ser mujeres. Además, no sabíamos leer, ni escribir, ni hablar el castellano, esa era la razón.

En aquel encuentro compartimos por qué razón las mujeres no sabíamos leer y todas nuestras experiencias coincidieron en que cuando estábamos pequeñas nuestras mamás y nuestros papás, nos decían que no teníamos que ir a la escuela por ser mujeres y que más bien lo que nosotras teníamos que aprender era a cocinar y atender al esposo, porque a los 15-16 años debíamos tener nuestro marido. Entonces lo que nosotras teníamos que aprender era lo de la casa, eso era lo que nos decían. Si teníamos hermanos mayores varones ellos sí podían ir a la escuela porque ellos iban a tener un cargo en la comunidad. Podían ser alcaldes o ser parte del comité pro-mejoramiento. Por eso ellos tenían ese derecho de ir a la escuela.

Por otro lado, se analizó que en algunas comunidades antes había escuelas, y otras en las que no, tan sólo había parroquias en las que se daba la posibilidad de cursar clases. En mi caso, tuve la oportunidad de ir a la escuela, pero había un condicionamiento: que primero teníamos que aprender el castellano durante un año. Luego ya podíamos entrar en primer grado, pero nosotras no entendíamos porqué razón nos teníamos que castellanizar. Para nosotros en aquel entonces era normal pero ya después fuimos entendiendo. Entendimos que eso es parte del racismo, porque la que no acepta castellanizarse, no puede entrar en la escuela. Lo otro que compartimos en aquel encuentro fue que muchos no

iban a la escuela por la pobreza grande que había en nuestras comunidades, en nuestras aldeas, en nuestros municipios y nos preguntábamos cuál era la solución para enfrentar la pobreza. La gente tenía que ir a las fincas a cortar café, algodón y caña. Los papás estaban contentos cuando sus hijas cumplían 10-12 años, ya que a esa edad podían llevarlas en las fincas para cortar café y algodón. Lo que producían era un aporte para enfrentar la extrema pobreza en la familia. Esta fue la razón por la que las mujeres no tuvimos la oportunidad de ir a la escuela.

En el encuentro entendimos y comprendimos que había un problema estructural en nuestro país que sostiene la desigualdad de clase, de etnia y de género. Eso fue lo que nosotras entendimos en ese momento y de ahí también comprendimos las causas de la guerra en nuestro país que tenían que ver con la concentración de las tierras en pocas manos y comprendimos que nuestras comunidades, que nuestros pueblos, estuvieron como mozos y como esclavos trabajando en las fincas.

Además, conocimos la otra historia de las masacres que habían sucedido en nuestro país. Conocimos la masacre del 29 de mayo de 1978 en Panzós, Alta Verapaz, y la lucha de los pueblos q'eqchi' para demandar los derechos a la tierra de sus ancestros que había sido invadida por los alemanes que llegaron en aquel tiempo a Alta Verapaz. Gracias a aquel encuentro, supimos quién dirigía, conducía, organizaba, motivaba y concientizaba para defender los derechos a los territorios de sus ancestros. Una de ellas fue Adelina Caal Maquín, una mujer anciana q'eqchi', que hizo todo un gran trabajo de lucha. Lamentablemente cuando la gente, las comunidades y el pueblo quisieron demandar y dialogar sobre su derecho a la tierra con los finqueros y con las autoridades municipales, el ejército tenía ya rodeado el municipio. La respuesta a las demandas fueron las balas. Más de cien campesinas fueron asesinadas, entre ellas, Adelina Caal Maquín. En el encuentro nos informaron de ese hecho tan triste.

Después de conocer lo que habíamos vivido antes de la guerra, lo que sufrimos en la huida, cuando al cruzar la frontera tuvimos que quitarnos nuestros trajes, dejar de hablar nuestros idiomas para salvar nuestras vidas y no ser deportadas a nuestro país, muchas mujeres fueron violadas sexualmente, torturadas y asesinadas por el ejército. Después de 8 años de refugio, las mujeres no éramos escuchadas, no teníamos palabra, era como si no existiéramos. Conocer todo esto para nosotras fue muy doloroso y fue así como entre todas pensamos cómo hacer para cambiar nuestra situación. Decidimos que era hora de formar una organización de mujeres y que la organización se llamaría "Mama Maquín", en memoria de Adelina Caal Maquín, por el trabajo organizativo y político que realizó en su comunidad. Ella era reconocida como lideresa y como guía. No la llamaban por su nombre, la llamaban "Mama Maquín". Decidimos retomar su nombre en su honor, en homenaje y en reconocimiento a esa gran ancestra. Nosotras nos preguntábamos: "¿Por qué otras personas que han hecho daño a los pueblos tienen su estatua?, ¿por qué están en lugares importantes, ¿por qué nosotras no? Eso quisimos hacer con "Mama Maquin" y así fue como nació ella en los corazones de cada una de nosotras.

Cuando ya estaba formada la organización, se decidió llevar el mensaje, las buenas nuevas, la noticia del nacimiento de la organización con las mujeres en los campamentos y asentamientos de refugiados. En algunos campamentos y asentamientos fuimos bien recibidos y en otros no porque teníamos que pedir permiso a los representantes de dichos campamentos, a los promotores de educación, de salud y a los catequistas, para que ellos pudieran coordinar la reunión con las mujeres. En algunos campamentos tenían dudas y nos decían: "¿qué está pasando? ¿Por qué ustedes están visitando campamentos?". También nos preguntaban constantemente: "¿ustedes tienen esposos?", "¿ustedes no tienen quehacer en sus casas?, ¿por eso están aquí?". A veces nos decían "¿están en busca de otro marido?, por eso no están en sus casas?". Eso decían algunas autoridades y otras

mujeres. Tal vez tenían razón porque por primera vez en la historia miraban a un grupo de mujeres visitando los campamentos para llevar el mensaje de Mamá Maquín. Algunos hombres preguntaban también: "¿ahora ustedes quieren darle vuelta a la tortilla?". Cuando escuchaban que hablábamos de que las mujeres estábamos invisibilizadas, que no estábamos tomadas en cuenta en las decisiones, nosotras les respondíamos: "no es darle vuelta a la tortilla", lo que nosotras queremos es vernos de "tú a tú", entre hombres y mujeres.

Se logró avanzar y el 15 de agosto de 1990 se realizó la asamblea constitutiva de Mama Maquín, en el campamento la Cieneguitas, en la Trinitaria, Chiapas, aunque antes, se informó a instituciones como la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiadas (COMAR) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiadas (ACNUR), con el objetivo de lograr su apoyo para dicha actividad. Con la COMAR tuvimos un poco de problemas al principio porque decían, como puede ser que las mujeres guatemaltecas estén haciendo política en México. Nos pidieron ver los documentos que íbamos a presentar el 15 de agosto para que ellos los analizaran. Al final, logramos que nos apoyaran, después de varias negociaciones y argumentos. La asamblea constitutiva se hizo. Nosotras teníamos claro, que queríamos regresar a Guatemala de forma organizada. La organización de "Mama Maquín" se convirtió en una fuerza política bastante grande, a la par de las Comisiones Permanentes, representantes del pueblo refugiado para negociar las condiciones dignas para el retorno desde México.

El 8 de octubre de 1992 se firman los acuerdos para el retorno a Guatemala, con las condiciones que se habían construido de manera colectiva en México. Una de ellas era el derecho a la tierra. No obstante, desde "Mamá Maquín" y junto con otras tres organizaciones, tuvimos que demandar el derecho a la tierra para las mujeres, porque no todas estaban tomadas en cuenta. Sólo las mujeres viudas, las madres solteras, por su vulnerabilidad como jefas de familia, así como las que tenían esposo, ya

que este iba a representarlas. Nosotras hicimos ese análisis y ese planteamiento. También demandamos el reconocimiento del trabajo reproductivo, productivo y comunitario de las mujeres. Queríamos el derecho a la tierra para las mujeres, pero nos llevó como 7 años que se reconociera ese derecho, y lo logramos en conjunto con las tres organizaciones que surgieron en México: "Mamá Maquín" fue la primera, y en 1993 nació "Madre Tierra" e "Ixmucané". Para nosotras la constitución de las otras dos organizaciones hermanas fue muy importante.

Memorias del retorno y trabajo actual de Mamá Maquín en defensa del cuerpo-territorio

En 1993 iniciaron los retornos, se dieron los retornos y regresamos a Guatemala. En varios momentos, algunas mujeres y lideresas creyeron que, como ya se había dado el retorno, comprado algunas tierras, ya estaban asentadas en sus comunidades y ya se habían firmado los Acuerdos de Paz, ya no era importante continuar con "Mamá Maquín". Al retornar, varias creían que ya estábamos en la normalidad, los hombres en sus espacios públicos y las mujeres en su espacio privado, obligadas a estar en sus casas.

Esa fue otra lucha para nosotras, seguir buscando el derecho de las mujeres a la tierra y luego también demandamos ser socias en las cooperativas y asociaciones que se iban a construir en Guatemala como un requisito que impuso el gobierno y las instituciones, para garantizar la devolución del crédito de la compra de la tierra. En México, dimos pasos importantes, pero ya estando en Guatemala no fue fácil que las mujeres fueran socias de las cooperativas. No fue fácil que se reconociera ese derecho para las mujeres. Las instituciones como el Instituto Nacional de Cooperativas (INACOP) y otras instituciones que acompañaron el retorno no estaban claras ni conscientes de los derechos de las mujeres y debido a eso pasamos por distintos problemas.

En el caso de “Mamá Maquín”, tuvimos también otra lucha, la de mantenernos en Guatemala y que no se terminara nuestro proceso organizativo. Tomamos la decisión de seguir con “Mamá Maquín”, y así en 1999 hicimos un nuevo diagnóstico. A partir de dicho análisis, en el año 2000, tuvimos que llevar a cabo una asamblea de refundación para readecuar los objetivos dentro del contexto y la realidad de nuestro país y así pudimos avanzar.

Hoy podemos decir que “Mamá Maquín” aún continúa, y ese es uno de nuestros logros. Seguimos analizando, reflexionando y formándonos sobre nuestros derechos a la tierra, a la salud, a la educación, a un ambiente sano, a una alimentación saludable y nutritiva y, sobre todo, a una vida libre de violencia para las mujeres y para la Madre Tierra, porque en este país, la situación cada vez es más difícil. Otra de nuestras luchas es la defensa del Territorio y la Vida, ya que en nuestros territorios están implementando proyectos extractivistas de minería, hidroeléctricas, monocultivos y la tala inmoderada de bosques. El estado está concesionando nuestros territorios a las empresas transnacionales sin nuestro consentimiento como pueblos. Ante esta violación a nuestros derechos, nuestros pueblos han realizado consultas comunitarias de Buena Fe, respaldados por el convenio 169 de la OIT, los Acuerdos de Paz, entre otros. Junto con los pueblos y otras organizaciones hemos Declarado Territorios Libres de licencia de Megaproyectos y las mujeres nos hemos atrevido a Declarar Territorios Libres de Violencia contra las Mujeres.

En este sentido, hemos analizado cómo fortalecernos políticamente para defender nuestro primer Territorio que es nuestro Cuerpo, junto a la defensa del Territorio Madre Tierra, al reconocer que estos dos territorios han sido afectados continua y sistemáticamente en esas distintas etapas del colonialismo que ha provocado despojo y saqueo del que no nos salvamos las mujeres. Ahora reivindicamos nuestra lucha en defensa del territorio Madre Tierra y Territorio Cuerpo de las Mujeres. Defender la memoria, la historia de las mujeres de pueblos originarios, defender nuestras semillas, nuestros bosques y nuestra agua.

Hemos entendido que en este planeta o en este lugar donde estamos coexistiendo estamos en red y, por lo tanto, ni nuestro cuerpo, ni nuestros elementos naturales, ni la madre tierra somos mercancía. En consecuencia, tenemos que defender, proteger y cuidar la madre tierra. Esa es la lucha que estamos haciendo en Guatemala. Ha sido difícil, pero continuamos y no solamente nosotras, sino también otras organizaciones de mujeres y otros pueblos para una vida digna y en armonía.

La investigación comprometida

Mi nombre es Dalila Morales y quiero compartir el trabajo que conjuntamente estamos haciendo con las mujeres de "Mamá Maquín" en la comunidad de Nueva Esperanza, Guatemala. Agradezco a María Guadalupe por compartir su caminar y su lucha, por permitirme también ser parte de esto y poder escribir una parte de la memoria y la historia de las mujeres de "Mamá Maquín".

Actualmente estudio la Maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales en la Universidad Autónoma de Chiapas, y realizo una tesis que lleva por título "Memoria, cuerpo y emociones: la experiencia de las mujeres de Mamá Maquín en el proceso de refugio y retorno a Guatemala", cuya dirección está a cargo de Marisa Ruiz Trejo, quien coordina este libro, y a quien agradezco por motivarme a realizar una investigación desde el diálogo con las actoras sociales que en mi trabajo son las mujeres de "Mamá Maquín", con quienes estoy trabajando actualmente. También agradezco la apertura académica para permitirme realizar un trabajo con una metodología feminista.

Para mí, ha sido muy importante recuperar y escribir desde la experiencia de las mujeres de la organización en el contexto particular del refugio y el retorno a Guatemala, así como construir

desde la memoria, desde lo local y, sobre todo, reconocer el papel de las mujeres como actoras políticas en este proceso.

Quiero contarles cómo llegué a conocer a las mujeres de "Mamá Maquín". En el 2018, estuve trabajando en la transcripción de unas entrevistas, para la tesis titulada: "Salimos porque nos quisieron matar: vida, organización y sobrevivencia de los refugiados guatemaltecos en Chiapas" (2020), del historiador chiapaneco Joel Pérez y a quien le agradezco por presentarme a María Guadalupe, una de las fundadoras y corazón de "Mamá Maquín". Posteriormente, en el 2019, después de construir el problema y el argumento principal de mi investigación, realicé una estancia larga en Ciudad de Guatemala, donde pude acercarme un poco más y visitar algunas de las bibliotecas para ver cuáles eran los trabajos que se habían realizado relacionados con mi tema. Así visité el Museo de la Memoria Kaji Tulam de CALDH, y por primera vez realicé trabajo de archivo en CIRMA[1] en Antigua, Guatemala, para tener un primer acercamiento a lo que se había discutido y abordado sobre memoria, principalmente sobre las mujeres de "Mamá Maquín". Más tarde, me trasladé a la comunidad de retornadas de Nueva Esperanza donde tuve el honor de conocer personalmente a María Guadalupe, quien me abrió las puertas y me acogió en la comunidad. También tuve la oportunidad de conocer a varias de las mujeres que pertenecen a la organización, y esta experiencia fue trascendental para tejer mi investigación a partir de los testimonios de las mujeres.

Así en mi tesis expongo algunos de los estudios que se han hecho en torno a la memoria colectiva en el contexto de represión que se vivió en Guatemala, particularmente en la década de los ochenta del siglo XX. De acuerdo con Elizabeth Jelin (2002), es fundamental reconstruir los hechos a partir de las vivencias y experiencias de las y los sobrevivientes. La memoria no solo reconstruye el pasado, sino que entra en juego cómo las

[1] Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

mujeres recuerdan en el presente y también las expectativas de un futuro que se quiere construir. A la memoria colectiva se van a incorporar recuerdos, pero también olvidos y silencios que, en determinados momentos, las mujeres no quieren contar porque son dolorosos. La memoria, en este sentido, va a ser dinámica y no va a ser lineal. En otro sentido también recupero la experiencia corporal de las mujeres de vivir en el contexto de guerra y de cómo ellas vivieron la experiencia del refugio aquí en México.

Otras de las nociones que me sirven para analizar las experiencias y vivencias de las mujeres son las emociones, un tema que ha sido poco trabajado en el contexto centroamericano, pero que en mi trabajo cobran importancia, en particular, en relación con cómo se politizan dichas emociones (Gómez, 2015). Mi argumento central es que las experiencias de las mujeres de "Mamá Maquín", en el proceso de refugio y retorno, están intrínsecamente relacionadas con emociones como el dolor, el sufrimiento, el miedo, la tristeza, la angustia, la vergüenza, la rabia, pero también la valentía, la alegría de retornar, el amor sostenido entre mujeres, así como la esperanza de construir una vida más digna.

Dichas emociones expresadas en sus relatos muestran que muchas de sus vivencias corporales y emocionales, en distintos momentos violentos y dolorosos, no se quedaron únicamente en un plano de lo íntimo, sino que dichas experiencias las impulsaron a luchar y a organizarse para que sus derechos fueran reconocidos, para que sus voces fueran escuchadas, para que pudieran participar en las negociones del retorno a su país, así como en el proceso de refundación de su comunidad, en donde actualmente habitan, y reconstruyen la memoria colectiva en su vida cotidiana.

Hablar del refugio es hablar del conflicto armado del que ya María Guadalupe nos hizo alusión. Todos estos hechos violentos que se vivieron en ese momento, sobre todo, en la década de los ochenta, pusieron en el centro el miedo y el dolor, al crear

una ruptura en el tejido social comunitario, y se destruyeron los lazos y los procesos organizativos que se estaban llevando a cabo en ese momento. Uno de los testimonios que recogí en mi trabajo de investigación menciona lo siguiente:

> *Las mujeres vivimos la guerra de diferente manera que los hombres. En primer lugar, el quitarnos nuestro corte y nuestro huipil, eso a las mujeres nos dolió* tanto y los hombres no lo vivieron porque ellos ya usaban otra ropa; *lo segundo, es que nos obligaron a dejar nuestro idioma*, que porque somos las mujeres las que trasmitimos parte de nuestra identidad con las hijas y con los hijos, los hombres hablaban más español; *lo otro es que las mujeres no sentimos igual el dolor de perder a un hijo* que los hombres; y por último es que *muchas mujeres fueron violadas sexualmente por el ejército* (Entrevista a María Guadalupe, Nueva Esperanza, Guatemala, julio 2019).

En ese sentido, las mujeres vivieron de diferente manera la guerra que los hombres, desde que llegaron a la frontera. Salir de su comunidad, perder a sus hijos y sus esposos, así como las violaciones sexuales causaron un dolor y una rotura en el tejido social de las comunidades. Es por lo que el tema de las emociones es importante en el contexto que causó el refugio guatemalteco en México.

Un aspecto metodológico importante en mi investigación ha sido la búsqueda en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, en el fondo de refugiados guatemaltecos, en donde encontré varias fotografías históricas sobre la experiencia de las mujeres en el refugio, algunas de las cuales utilizamos para ilustrar este capítulo.

En las entrevistas que realicé, algunas mujeres recordaron su experiencia en el refugio:

> Las mujeres en el refugio todas estábamos con mucho miedo, sentíamos que no podíamos tener confianza con nadie. Nos visitaron gente de otros países, de tantas instituciones, pero las mujeres teníamos miedo y luego los hombres no nos permitían hablar. (Entrevista a integrante del Consejo de Administración, Nueva Esperanza, Guatemala, enero 2020)

Además, en nuestras conversaciones recordaron que el Comité Cristiano de Solidaridad las apoyó, y empezaron a realizar unas primeras acciones colectivas, tales como el proyecto de hortalizas y el de artesanías. Fue así como las mujeres comenzaron el proceso de organización en los campamentos de refugio. En un primer momento, quienes se organizaban y tomaban las decisiones eran los jefes de familia que en su mayoría eran hombres, mientras las mujeres no participaban en estos acuerdos y así comenzaron a platicar sobre ello. Justamente en el proyecto de artesanía, las mujeres tuvieron la oportunidad de juntarse, de hablar de cómo se sentían en el refugio y también de discutir sobre cómo participar en los procesos de los campamentos y en el proceso de retorno a Guatemala. Fue así como comenzaron un proceso de formación, de capacitaciones y de talleres. Empezaron este proceso de conformación de "Mamá Maquín".

Para las negociaciones del retorno se crearon las comisiones permanentes en el año de 1987. Dentro de quienes las conformaban eran mayoritariamente refugiados varones quienes tomaban los acuerdos y las decisiones, por lo que las mujeres decidieron organizarse y hablar sobre lo que estaba pasando, porque también ellas querían formar parte de las negociaciones y estar en los acuerdos que se estaban realizando. Así, tal como narró María Guadalupe más arriba, el 15 de agosto de 1990 se constituyó la organización de Mamá Maquín, la primera organización de mujeres refugiadas guatemaltecas en México, y posteriormente surge Madre Tierra y Ixmucané y en conjunto se logró una participación para que ellas estuvieran en la negociación del retorno colectivo y seguro a Guatemala.

En la fotografía que mostramos a continuación se puede observar un camión con el letrero que dice "Viva el retorno a Chaculá". Esta es una foto histórica que recuperé del Archivo Diocesano de San Cristóbal, y en la que se registró el 12 de enero de 1994, día en que algunas de las mujeres de "Mamá Maquín" retornaron y lideraron el retorno a Chaculá. Exponer en este capítulo esta fotografía forma parte de uno de los compromisos adquiridos con las mujeres de la organización, ya que me interesa crear formas para devolver la investigación a la comunidad, y compartirles el material que he encontrado es una de esas maneras de reintegrar mis hallazgos.



AHDSC-FRG carpeta 1315, expediente 1.

En las búsquedas que realicé, también encontré la siguiente fotografía de Chaculá, que es la comunidad a la que llegaron el 12 de enero de 1994, ubicada en el departamento de Huehuetenango. Chaculá era una finca y los retornados le dieron

el nombre de Nueva Esperanza, Chaculá. Actualmente la comunidad sigue teniendo este nombre. Las personas retornadas no volvieron a los mismos pueblos de donde habían salido. Por tanto, regresar a Guatemala significó grandes cambios, ya que se trataba de poblar y habitar un nuevo lugar. Aunque para las mujeres retornar significó una esperanza de construir un posible hogar para las nuevas generaciones y un país diferente, para la organización "Mamá Maquín", retornar fue una nueva lucha para poder continuar con su proceso organizativo.

La reintegración a la comunidad Nueva Esperanza llevó un largo proceso de organización. Al inicio, fue difícil seguir con su trabajo organizativo. Los ex refugiados se dedicaron por varios años a construir sus casas, a instalar los servicios de la comunidad, así como a reestablecer su organización interna y comunitaria. Además, en nuestros encuentros, las mujeres retornadas recordaron los obstáculos con los que volvieron a enfrentarse, como la dispersión de las mujeres que ya estaban organizadas en el refugio. La organización de "Mamá Maquín" sufrió un debilitamiento ya que en ese momento tenían que enfocarse a construir su comunidad y resolver nuevos problemas.

Con el primer retorno a Guatemala las mujeres se dieron cuenta de los asuntos que había que trabajar en las nuevas comunidades, como el de informar y organizar a las mujeres que no habían salido al refugio. Por ejemplo, fue importante informase sobre la historia de Guatemala, principalmente sobre los acuerdos del 8 de octubre de 1992. Tal como pude analizar en un documento de archivo que seleccioné en CIRMA, fue necesario realizar asambleas y reuniones regularmente para informar a las mujeres que aún estaban en México sobre lo que pasaba en Guatemala (AHCIRMA-CHS- Mamá Maquín, desplazados internos. Cartapacio 28, expediente 99).



AHDSC-FRG carpeta 1321, expediente 1.

Han pasado 26 años en los que la población ex refugiada regresó a Guatemala. Cada 12 de enero –día en que llegaron a este nuevo espacio– las y los integrantes de esta comunidad realizan un ritual con alegría recordando su llegada y recordando todo el proceso por el que la población pasó. Así, no solamente el dolor y el sufrimiento atraviesa sus vivencias, sino también la valentía, la alegría de haber retornado, el amor sostenido entre mujeres, así como la esperanza de construir una vida más digna.

Conclusiones

En este capítulo, hemos escrito y recogido esas historias, esas memorias de las mujeres, de los pueblos en resistencia, sus demandas, pero también sus propuestas. Para nosotras eso es muy importante, no solamente para que dichas historias estén escritas, sino para

que se conviertan en un material de análisis, de reflexión que ayude a construir propuestas y demandas desde nosotras. Demandar en este sistema quiere decir transformar este sistema o resolver esas causas que realmente nos han excluido, nos han despojado y nos han saqueado continuamente.

El pasado desde nuestros abuelos y nuestras abuelas debe de ser recuperado, así como dice en su poema Humberto Ak'abal: "si caminara solo hacia adelante, les contaría como es el olvido". Existe un pasado, un presente y un futuro, y eso es lo que realmente tenemos que hacer constantemente, volver a vernos hacia atrás, vernos enfrente y también ver hacia adelante, preguntarnos cómo realmente vamos a seguir caminando.

Si hablamos de las políticas públicas en Guatemala, por ejemplo, del sistema educativo, nos damos cuenta de que en el nivel primaria o básico, no se tiene un contenido de memoria y de historia sobre el genocidio de los pueblos mayas de los años ochenta. Después de los Acuerdos de Paz, hubo una reforma educativa, pero aún no se ha logrado realmente que se implementen contenidos críticos y que se retomen en los centros educativos los hechos que afectaron a víctimas y sobrevivientes del conflicto armado. Estamos muy lejos de que el estado escriba, sistematice, plasme en un libro o en contenidos de educación esas memorias e historias de los pueblos indígenas y, mucho menos, las memorias de las mujeres. Seguramente piensan que si dan a conocer lo que realmente pasó nos vamos a levantar contra ellos. Es por eso, que se niega la historia, se esconde y no se quiere hablar, pero para nosotras es importante retomar espacios como este libro para que se logre una transformación.

El estado guatemalteco adquirió un compromiso después de la firma de los Acuerdos de Paz, a partir de la Comisión de Esclarecimiento Histórico que establece tres pilares para la construcción de la paz: la verdad, la justicia y la reparación. Aún estamos lejos de ver la verdad y la justicia. Los Acuerdos de Paz abrieron las puertas a las transnacionales, a la inversión transnacional y actualmente existe una nueva política de saqueo, de acaparamiento de

tierra y de despojo, lo que ha traído una criminalización muy fuerte hacia las defensoras y hacia los defensores. Incluso podríamos decir que estamos viviendo otra vez la realidad de los años ochenta, solo que de otra manera. Toda esa criminalización, encarcelamientos y asesinatos de las defensoras han obligado nuevamente a que la gente abandone sus comunidades. Podemos ver que existe una migración forzada nuevamente y eso es lo que actualmente estamos cuestionando desde la organización de mujeres de “Mamá Maquín”. Denunciamos que existe un modelo económico impuesto en nuestro país, y que cuando defendemos la tierra y el agua nos encarcelan, pero las instituciones que roban, los millonarios que están en los puestos de poder no tienen castigo por sus actos de corrupción. Entonces ¿dónde esta la justicia? A pesar de que existen compromisos, a veces hasta han querido buscar la amnistía y, por eso mismo, varias organizaciones de Guatemala, hemos estado en contra de esa situación cada vez más difícil. Por eso valoramos el esfuerzo de este libro para dejar escrita la memoria y que eso sea analizado, al reflexionar desde las universidades.

Como hemos visto en este capítulo, las emociones han sido fundamentales en los procesos organizativos, aunque muchas veces nos cuesta hablar de las tristezas, del miedo, del coraje o de la impotencia que nos han hecho sentir los planes de genocidio. No obstante, también es importante resaltar que desde nuestras emociones hemos resistido por varios siglos, tenemos muchas respuestas y nuestras luchas también son alegres, nos llenan de vida y nos emocionan. A veces nos da coraje, tristeza y hasta lloramos, cuando analizamos la desigualdad y la injusticia o cuando vemos libros que cuentan cómo fue realmente la invasión de nuestro continente, hace mas de 500 años. Al mismo tiempo, en nuestras luchas planteamos nuestros posicionamientos que nos llenan de alegría y de motivación. Escribir este capítulo también nos anima porque queremos dar a conocer lo que estamos haciendo porque eso es otra fortaleza para nosotras.

Así en estas luchas no estamos solas para reivindicar, para exigir y para denunciar lo que está pasando en nuestros países

y nuestras comunidades, sino que nos enredamos con muchas redes en defensa de la vida, del territorio, frente al patriarcado, frente al neoliberalismo, al capitalismo y al racismo.

Bibliografía

Ak-Abal, Humberto. Camino al revés. Poema. Recuperado de https://www.poemasde.net/camino-al-reves-humberto-akabal/

Archivo Histórico el Centro de Investigaciones Regionales de Centroamérica-CHS-Mamá Maquín, desplazados internos. Cartapacio 28, expediente 99.

Gómez, Diana (2015). De amor, vientre y sangre: politización de lazos íntimos de pertenencia y cuidado en Colombia. *Otras Palabras*, 23, 03-119. Recuperado de https://www.revistaenotraspalabras.com/blank

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid/Argentina: Siglo Veintiuno.

Pérez, Joel (2020). "Salimos porque nos quisieron matar": vida, organización y sobrevivencia de los refugiados guatemalteco en Chiapas, México, 1981-1999. (Tesis inédita de doctorado). El Colegio de México, Ciudad de México.

Memorias de esperanza de y desde las mujeres: apuntes teóricos y metodológicos desde Guatemala

Anelí Villa Avendaño (Universidad Iberoamericana)

Las mujeres al centro

La guerra contrainsurgente de Guatemala luego de 42 años[1] terminó con la firma de la paz en 1996, desde entonces hasta ahora distintos actores se han dado a la tarea de narrar lo sucedido en el país, por lo que existen innumerables trabajos que dan cuenta de este período. Sin embargo, buena parte de los relatos de la guerra se han articulado desde la óptica de la violencia, centrándose en el horror, la barbarie y el genocidio que el ejército de Guatemala realizó sobre el pueblo. Estas narrativas, esmeradas en hacer la denuncia de las atrocidades, han dejado un tanto fuera las apuestas emancipatorias que las personas enarbolaron durante estos años.

Considero que, si bien ha sido preciso narrar la violencia, la represión y el despojo, la historia de la guerra es más compleja que esto. Por un lado, por la propia articulación de procesos de

[1] Fijo como fecha de inicio del período de la guerra la intervención norteamericana para derrocar al gobierno de Jacobo Arbenz Gúzman en 1954.

lucha y resistencia que merecen ser nombrados e historiados; por otro, debido a las implicaciones psicosociales que tuvieron estos procesos organizativos, es decir, por lo que significó para la vida esencial de la gente, y en específico de las mujeres, sumarse a los proyectos revolucionarios. La derrota de estos proyectos dejó una sociedad alicaída cuyas consecuencias aún se sienten en Guatemala. De ahí la importancia de hacer este ejercicio historiográfico para recobrar el aliento perdido, recordando cuáles eran las motivaciones y esperanzas de estas personas que luchaban, y que hoy siguen teniendo eco en los contextos latinoamericanos.

Por otro lado, las memorias en donde se ha buscado salirse de la denuncia y hablar de lo sucedido en esta época, han estado atravesadas por una fuerte carga de género, en la que se han priorizado los relatos masculinos, colocando a las mujeres en el papel de víctimas e incluso de víctimas en segundo grado o secundarias.[2] Me interesa discutir con estos dos paradigmas construidos en torno a la figura revolucionaria: el heroísmo ligado a lo masculino, y la victimización ligada a lo femenino. El primero de ellos ha marcado los relatos de la guerra que han sido elaborados por excombatientes o líderes guerrilleros desde que se estaba librando el conflicto, a través de los órganos de difusión, panfletos y comunicados, así como en las narrativas que se han elaborado tras la firma de la paz y se han centrado en la descripción de las batallas, estrategias de combate y acciones de recuperación de armamentos, enalteciendo en ellas la gran valentía, agudeza y fuerza de los revolucionarios. Son en buena medida la configuración del hombre nuevo que estuvo presente en el imaginario de los movimientos insurreccionales latinoamericanos de la segunda mitad del s. XX. El correlato del héroe revolucionario es la víctima asociada sobre todo a lo femenino, así como a los pueblos indígenas, en tanto concepción de pasividad. La victimización atenta contra la calidad de sujetos y sujetas históricas en tanto niega su agencia, asumiéndoles entes pasivos, a los que les suceden cosas por

[2] Me refiero con esto a que la afectación hacia las mujeres se considera más en función de lo sufrido por sus familiares que por las vejaciones cometidas directamente en su contra.

agentes externos, al relegar su subjetividad política e impidiendo con ello una compresión profunda e integral de este período histórico. Es aquí que cobra sentido mi propuesta, pues busco mirar la historia a través de las vivencias de las mujeres, entendiéndolas como actoras centrales en el desarrollo histórico.

Parto de la propuesta de Silvia Federici (2010) quien sugiere que hacer la lectura de la historia desde las mujeres y con perspectiva feminista permitirá complejizar la lectura del pasado a través de nuevos hitos históricos, mirando tanto los mecanismos de reproducción del sistema como el sostenimiento de las resistencias y luchas contra la dominación. De acuerdo a Joan Scott (2008), no se trata de subsanar un vacío sino de hacer un replanteamiento histórico en el que las mujeres sean concebidas como eje de análisis, sin que esto signifique -valga aclararlo- la exclusión de los hombres.

Desde esta mirada planteo que, ante un escenario atroz como fue el de la guerra contrainsurgente de Guatemala, las mujeres tuvieron un papel clave para el mantenimiento de la vida en sus múltiples dimensiones: física, material, emocional y espiritualmente. Es decir que fueron ellas quienes garantizaron el sustento cotidiano, mediante la alimentación, la partería y los cuidados. También fueron ellas quienes articularon las redes de apoyo dentro y fuera del país, quienes aportaron sus saberes heredados durante el refugio, las que dieron el aliento en los tiempos en que la desazón apremiaba, y quienes se lanzaron en primera fila a buscar a sus seres queridos, movidas por el amor filial, cuando las desapariciones comenzaron. En este sentido afirmo que las mujeres son el sostén de la esperanza. Con todos los costos que esto les ha implicado, que no se debe perder de vista para no caer en una visión romantizadora de la naturaleza femenina y los cuidados.

Por otro lado, mirar la guerra desde las mujeres, permite cuestionar la naturalización de las opresiones y señalar su reproducción aún dentro de las organizaciones revolucionarias que

buscaban la trasformación de las estructuras socioeconómicas, pero que tenían pocos o nulos cuestionamientos al sistema patriarcal que funcionaba como sustento de dichas estructuras. Este análisis resulta sumamente necesario para aportar a la reconstrucción histórica del período y aún más para abonar a las luchas contemporáneas en donde se perpetúan las prácticas patriarcales y machistas.

Marco metodológico

Para llevar a cabo estos objetivos es necesario hacer uso de distintas metodologías que se distancian de la escuela histórica tradicional enfocada en la reconstrucción lineal de los hechos, cuya narrativa se organiza en torno a una lógica masculina de grandes gestas, al invisibilizar aspectos fundamentales del ser, como el amor, la ternura, las redes de solidaridad, el deseo, la espiritualidad y la esperanza; elementos que se consideran como parte de la subjetividad y que por tanto -según una concepción tradicional positivista- no podrían ser historiables. Sin embargo, con base en el paradigma indiciario propuesto por Carlos Ginzburg (2010) es posible rastrearlos en el tiempo y encontrar hilos de continuidad en la larga duración de la historia (Braudel, 1979), siempre y cuando se haga la pregunta correcta.

Gracias a los aportes de la investigación feminista podemos encontrar herramientas para historizar estos aspectos poco tratados, como señala Martha Patricia Castañeda (2008), esta mirada “propone nuevos acercamientos teóricos y metodológicos para desmontar los sesgos de género de la investigación convencional, abriendo también líneas de indagación sobre temas no explorados.” (2008, p. 14)

La perspectiva feminista permite establecer una relación de intersubjetividad con las sujetas de investigación, tanto en la realización de los diálogos y entrevistas, como en el tratamiento de las distintas fuentes. Es la teoría del punto de vista feminista

propuesta por Sandra Harding (2010) la que posibilita hablar desde el lugar situado y entender desde dónde me vinculo yo con este proceso; esto es, renunciar a la pretensión de neutralidad u objetividad, sin perder el sentido crítico y con la suficiente claridad para evidenciar desde dónde y para quién escribo.

Situar mi propio lugar de enunciación, reconocer que se parte desde una necesidad que no pasa tan solo por la razón y la argumentación teórica, sino que atraviesa el cuerpo, los sentires y la vida misma. El yo como lugar situado, como posibilidad de ampliar el conocimiento, de mirar en la otra lo que me confronta e interpela y, desde ahí, poder establecer un diálogo intersubjetivo, sin expropiar la voz de nadie.

Es central también problematizar el concepto mujer/mujeres partiendo de reconocer que no existe una categoría de mujer universal sino una diversidad que cruza por relaciones de opresión, como el clasismo, el racismo y la sexualidad; complejizaciones que fueron aportadas desde la teoría de la interseccionalidad del feminismo negro[3]. Para el estudio de la guerra contrainsurgente ha sido preciso tomar esto en cuenta, pues la participación de las mujeres dentro del movimiento social y las organizaciones revolucionarias estuvo determinada, en buena medida, por su lugar de origen, su pertenencia étnica y su clase social, así como por sus relaciones de parentesco. Siguiendo a Gladys Tzul, "No puede existir un femenino abstracto, hay más bien un femenino situado" (Tzul, 2016, p. 198).

En este sentido vale la pena pensar en las críticas de María Lugones (2008) sobre el esencialismo en que la categoría mujer puede caer en el estudio del pasado al pensar que la construcción binaria dicotómica y jerárquica de relacionamiento entre los géneros ha sido siempre la misma, justificando y naturalizando la desigualdad.

Es necesario pensar al género como una categoría móvil, es decir que puede modificarse. Entender el género como algo dinámico, sin pretender con ello el borramiento de la desigualdad y de la opresión patriarcal vivida

[3] Para ampliar este concepto se pueden revisar los trabajos de Patricia Hill Collins, Angela Davis, Audre Lorde, Chela Sandoval, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, entre otras.

históricamente en el cuerpo de las mujeres, pero con la suficiente apertura para tener una lectura compleja de los relacionamientos de género y su funcionamiento en las distintas realidades. Es decir, poder ubicar las particularidades de las dinámicas comunitarias, de los contextos urbanos, así como al interior de los movimientos sociales y organizaciones armadas; pues si bien reconozco la existencia del sistema patriarcal en todos estos espacios, su forma de configurar las relaciones sociales es distinta entre sí.

La memoria histórica construida desde las mujeres, que es nombrada por Teresa del Valle (2011) como memoria tangencial, permite arrojar luz sobre los saberes que ellas han guardado ancestralmente, que pasan por la esfera de lo doméstico y toman el terreno de lo público. Esta forma específica de construir memoria histórica, posibilita entender la guerra desde las propias sujetas y tejer hilos más finos sobre aspectos fundamentales para el sostenimiento de la vida. Elizabeth Jelin (2001) afirma que también en la forma de recordar existe una marcación de género "porque el tiempo subjetivo de las mujeres está organizado y ligado a los hechos reproductivos y a los vínculos afectivos" (2001, p. 108). Por tanto, acudir a sus memorias nos permitirá acceder a las esferas de lo íntimo y mirar desde ahí un discurso histórico distinto.

Finalmente, subrayo los aportes de Lucía Rayas (2009) quien plantea la necesidad de pensar en el cuerpo de las mujeres en combate, pues ha sido configurado históricamente como el primer vehículo de exclusión para las mujeres y es al mismo tiempo el primer elemento a partir del cual se puede subvertir el orden. Plantea en este sentido el concepto de cuerpo vivido, como materialidad a partir de la cual percibimos el mundo y que es al mismo tiempo instrumento para la mediación. El cuerpo es pensado como "un sitio en contienda" (Rayas, 2009, p. 47), es decir un espacio en disputa. En este mismo sentido, el feminismo comunitario[4] plantea que el cuerpo es un primer territorio de habitabilidad y de defensa. El cuerpo es también el espacio en donde se alojan nuestras memorias, por tanto, debe ponerse al centro de la narrativa histórica, visibilizando las múltiples dimensiones, físicas, simbólicas e históricas que van configurando su estar y su habitar.

[4] Corriente de pensamiento que tiene sus exponentes más significativos en mujeres de Bolivia y de Guatemala.

Memorias de esperanza

De todos nuestros sentimientos, el único que no es verdaderamente nuestro es la esperanza.
La esperanza le pertenece a la vida,
es la vida misma defendiéndose

Julio Cortázar

Esta propuesta teórica consiste en entrelazar memorias y esperanzas para terminar de darle una vuelta de tuerca al análisis histórico del proceso, para poder reflexionar en las motivaciones de la gente para alzarse en un proceso revolucionario y para subsistir en él, aún con tanto dolor y tanta muerte. No es un objetivo fácil ante un proceso histórico tan atroz y violento como el de la guerra contrainsurgente de Guatemala, pero es debido a esta violencia y a la continuidad que tiene hasta hoy que resulta una apuesta necesaria para posibilitarnos la vida misma. Coincidimos con el pensamiento de Horkheimer (1992), por lo que podemos afirmar la premisa de no renunciar a la utopía en tiempos de crisis, de no perder la esperanza de que existe la posibilidad de construirnos otro mundo.

En este sentido Pablo Fernández Christlieb (2004) dice que la memoria es pneumática, es decir da aliento en los momentos de crisis, infla y llena de fuerza. “Por eso se habla, en períodos conflictivos, muchas veces en nombre de los viejos tiempos, del día en que nos conocimos, del primer beso y esas cosas, para darle ánimos a una sociedad alicaída que ya no puede sostenerse con la fuerza del presente” (2004, p. 195).

Encontramos esa fuerza pneumática en las mujeres que apostaron por la vida, aun en los contextos tan terribles en los que tuvieron que huir y resistir a los ultrajes. En ellas que sobrevivieron a costa de todo, tejiendo redes de solidaridad y afecto; que

emprendieron una nueva vida, una nueva familia; que criaron a hijos e hijas huérfanos. En ellas que sobrevivieron a la violencia y la violación y con mucho trabajo han podido reconstruirse, remontar la humanidad que les había sido negada. En ellas que proponen la sanación como una apuesta política. En todas ellas es que está la semilla de la esperanza, la fuerza de la memoria para caminar hacia adelante. Ahora bien, sería ingenuo pensar que encontraremos los relatos esperanzadores en medio de pura alegría, pues no se puede negar la violencia que vivieron, por lo que tenemos que buscar la esperanza en medio del horror, el canto a la vida en medio de la muerte.

Es en los tiempos de desasosiego que la esperanza cobra sentido como una crítica de lo existente (Bloch, 2006), es un negarse a aceptar que las formas de dominación y opresión que rigen las relaciones sociales en este sistema sean las únicas posibles, para Hugo Assman (1983), la esperanza es la defensa férrea de la vida ante la necrofilia del mundo del capital.

Esta negación abre la posibilidad de pensar en una vida distinta, de inaugurar algo nuevo que no ha sido visto o vivido como tal, pero que se vislumbra posible pues tiene su sustento en alguna experiencia pasada o en algún referente concreto. Ernst Bloch (2006) plantea como principio de esperanza el concepto de la construcción de lo nuevo, como lo todavía no sucedido, que implica un rompimiento con el continuum de dominación, en términos de Walter Benjamin (2007).

Tischler afirma que la memoria en este sentido es "un principio de esperanza; guarda en su núcleo el sentido y la idea de un futuro que no es prolongación lineal mecánica del presente sino escisión: el reducto de un tiempo utópico" (Tischler, 2005, p. 95). El sustento de la esperanza es la apuesta por la vida y en esto establece una conexión entre el pasado y la posibilidad de futuro pasando por la transformación del presente. La esperanza puede ser entonces un principio organizador de la historia, aunque para visualizarlo haya que hacer una deconstrucción del

principio organizador de la violencia, y el despojo, cambiando la mirada hacia otro horizonte de entendimiento.

No podemos pasar por alto la connotación común que tiene el concepto de esperanza cristiana como espera pasiva, la creencia irracional de que las cosas cambiaran por sí mismas. Por ello rescato la propuesta de Paulo Freire (1996) que habla de una esperanza crítica que implica necesariamente una relación con la praxis. La desesperanza llama a la inacción, pasividad y resignación porque se tiene la firme convicción de que no hay nada que hacer, que no hay perspectiva de futuro o de cambio de paradigmas.

La esperanza bien entendida no es, entonces, un simple optimismo descontextualizado, sino que implica una crítica de la realidad y una ruptura de la pasividad propia de la desesperanza. La esperanza es, nos dice Fromm al aludir a un concepto de Michael Maccoby "una disposición interna, un intenso estar listo para actuar (Activeness)" (Fromm, 2000, p. 23), es decir una actividad constante de transformación, una praxis que debe realizarse en el presente histórico concreto y no en el terreno de las idealizaciones. Esto implica que la defensa de la esperanza haya podido llegar– como en el caso guatemalteco- al uso de las armas y el enarbolamiento de los procesos emancipatorios.

La esperanza no es pues un abstracto, está presente en el acto de la resistencia, de la lucha y la protesta contra la opresión, en la defensa de la vida. Historizar la esperanza será entonces hablar de los procesos de lucha de la Guatemala en guerra y enfatizar en ellos las apuestas libertarias, muchas de las cuales siguen palpitando en el presente.

Los hilos de esperanza

El reto de construir un análisis a partir de la categoría esperanza consiste en encontrar su concreción histórica, pero es posible

rastrearla en las propias experiencias de vida de las mujeres. A través de las memorias y testimonios de una serie de mujeres, con diferentes orígenes de clase y étnicos, logré identificar seis formas en las que esta esperanza tomó materialidad durante la guerra, que nombro como hilos de esperanza: la utopía, entendida como el despertador de la esperanza, como los sueños e ideales que actúan como agentes movilizadores; la colectividad, como el sentimiento de pertenencia e identidad; las redes de solidaridad, que se tendieron dentro y fuera del país para sostener la vida en lo cotidiano; el arte y el teatro, como ventanas que permitieron abrirse a imaginar otras formas; la espiritualidad y la cosmovisión, que fueron el sostén ante la violencia, la persecución y la muerte; y finalmente el amor, en tanto potencia política, que les dio a las mujeres la fuerza para resistir y actuar.

El primer hilo es el de la *utopía, los sueños e ideales;* que se presentan como el telón de fondo de la esperanza, lo que mueve y organiza. Ambas nociones –utopía y esperanza- implican una mirada al futuro que parte del rechazo a la realidad opresiva y la necesidad de su transformación. En el caso de los guatemaltecos es el desprecio de una realidad de desigualdad, pobreza, explotación y miseria, y la negación radical a creer que esta es la única forma de vivir.

Las utopías, los ideales y los sueños no estaban asentados solo en los grandes modelos socialistas/comunistas, aunque encontraban en ellos cierta inspiración; lo que profundamente los movía era la certeza de que su pueblo y su gente precisaban un cambio. Fue la concreción de una realidad que ahogaba y el atestiguamiento de la pobreza lo que les llevo a atreverse a soñar con algo distinto, a romper la resignación e imaginar la posibilidad de algo más.

La utopía es pues aquello que nos sirve como motor de lucha y de cambio, en este sentido decimos que es el despertador de la esperanza, la que la mantiene activa y latente. El tiempo de la guerra en Guatemala fue en muchos sentidos un tiempo de utopía que emergió

como un rompimiento del tiempo lineal, es decir, que resquebrajó el tiempo homogéneo y vacío del que hablaba Walter Benjamin (2007) para proponer algo distinto a la conocida dominación y opresión que marca toda la historia del pueblo guatemalteco. Ahora bien, como hemos señalado, esta utopía no está desligada de una concreción social, es decir, no es un sueño surgido de la nada sino el resultado de condiciones históricas concretas.

En esta utopía compartida se generó un sentimiento de pertenencia, que me lleva al segundo hilo, el de la *colectividad.* Los seres humanos somos esencialmente seres sociales, por lo que construimos nuestra conciencia e identidad a partir de la relación con los otros. A lo largo de nuestra vida formamos parte de distintas colectividades; la primera y más esencial es la de la familia, que sin duda marca nuestro devenir. No es de extrañar entonces que muchas de las sujetas que participaron en la guerra provengan de un núcleo familiar de izquierda, en donde las ideas de justicia social formaban parte de las conversaciones cotidianas, por lo que hacerse parte del movimiento revolucionario se volvió para ellas un paso natural. También puede verse en la experiencia concreta cómo familias enteras se integraron al proyecto social o bien que la participación de uno de sus miembros llevó en un momento posterior al involucramiento de las y los otros.

Además de la pertenencia dada por la familia, existe un lazo muy profundo que se tejió en el movimiento social por el hecho de compartir un objetivo común y que les llevó a organizarse en colectividades estrechas, pues el triunfo del proyecto dependía en buena medida del trabajo común y coordinado.

Carlos Lenkersdorf (2005) introdujo el concepto de nosotrodidad para describir la relación colectiva que se mantenía con gran fuerza dentro del grupo maya Tojolabal de Chiapas y que marca su cosmovisión. En el interior de las comunidades indígenas guatemaltecas este fue un elemento que se mantuvo muy presente, aunque en el transcurso de la guerra tuvo modificaciones pues el centro de la colectividad no era necesariamente la pertenencia a

una comunidad, sino que podía ser dada por la actividad política que se desempeñaba. La pertenencia a determinada colectividad no solamente afirma la identidad política, sino que posibilitaba cimbrarse con fuerza ante la realidad circundante.

A pesar de los diversos dolores y decepciones que vivieron las mujeres dentro de sus estructuras organizativas, sigue perviviendo en ellas el recuerdo de lo que significaba ser parte de este proceso y la esperanza que les daba el saberse parte de un proceso de cambio que se llevaba a cabo en Guatemala y de manera paralela en otros países centro y suramericanos.

Esta colectividad les llevó generar a lo largo de todo el período histórico de la guerra *redes de solidaridad, cuidado y protección,* que ubico como un tercer hilo. Las mujeres ejercieron un papel protagónico en el sostenimiento de estas redes, siendo ellas las que abrían sus hogares para el refugio de los perseguidos políticos, brindando una sopa caliente y cobijo. Si bien esto podría ser mirado como una reproducción de los roles patriarcales de las labores domésticas, también puede ser interpretado como una potencialidad política en tanto que así se materializa el cuidado y sólo mediante este es posible sostener la vida.

Ante la ruptura del tejido social, ante la persecución y la violencia, los apoyos y afectos que se tejieron en redes más allá de lo local fueron claves en posibilitar la esperanza; desde lo más inmediato que era sobrevivir, hasta la articulación de la organización social, rompiéndose las fronteras, hermanando las luchas y los intereses por alcanzar la justicia. Si bien lo que construye estas redes es la ideología y los sueños compartidos de crear un mundo nuevo y más justo; opera en ellas de manera mucho más fuerte y podríamos decir que incluso más profunda, la empatía, el afecto, el amor y la ternura. El abrazo, la mano, el baño, la sopa caliente, el cobijo, el que alguien te escondiera o te ayudara, era de alguna manera regresar a la dignidad de lo humano que la guerra había llegado a borrar.

Otra forma en que las mujeres reconectaron con su digna humanidad, fue el *arte* en sus múltiples dimensiones, por lo que lo sitúo como un cuarto hilo. Aún en los momentos más álgidos de la violencia encontramos expresiones artísticas, en sus diversas manifestaciones, siendo ellas una ventana que abría el espacio para la imaginación.

En un momento de crisis y emergencia, como fueron los procesos revolucionarios de América Latina, el arte se utilizó como una herramienta para la causa social como una herramienta de concientización social, cuyo fin era llegar a la mayor cantidad de gente posible apelando a lo sensorial, al generar empatía y al presentar salidas posibles.

Dentro de las experiencias artísticas, el teatro tuvo un lugar preponderante en el movimiento social guatemalteco, pues encontraron en él una manera de hacer crítica social trabajando las opresiones sociales. Esta forma de hacer teatro estuvo inspirada en las experiencias del sur latinoamericano con la corriente promovida por Augusto Boal y su grupo en Brasil, que fue sistematizada en 1974 como teatro del oprimido.

Además de ser un instrumento para el trabajo político, el arte fue un espacio de refugio para los luchadores y luchadoras sociales, pues encontraron en él donde expresar sus inquietudes y dar rienda suelta a sus sueños de transformación. Como señala Erich Fromm, "todo gran arte es revolucionario porque se refiere a la realidad del hombre y pone en duda la realidad de diversas formas transitorias de la sociedad humana" (Fromm, 200, p. 79). Es decir, que irrumpe en el mundo de lo conocido, de lo dado, lo cuestiona y abre entonces la posibilidad de pensar algo nuevo, algo que parte de la realidad, pero la trasciende.

Otra ventana que permitió mantener abierta la esperanza aun en los tiempos más oscuros fue el quinto hilo: *la espiritualidad y la cosmovisión de la naturaleza.* Dentro de la cosmovisión maya la relación con la naturaleza y el cosmos aparece como parte de

un todo. Esto se refiere a lo que Lorena Cabnal[5] ha nombrado como la red de la vida y que consiste en una relación armónica con todos los elementos, que se encuentra en el terreno de lo utópico, pero que de alguna manera guía el accionar de los pueblos. La fuerza de la naturaleza concebida como lo que arropa, cubre, protege e inspira, fue también para las mujeres una de las fuentes más estimulantes para mantener la esperanza puesto que es esta fuerza el mayor ejemplo de que la vida sigue. Son varios los testimonios que encontramos sobre cómo el correr del agua de los ríos, los sonidos de la selva o los colores de la montaña fueron la posibilidad de reconectar con la vida y de tomar fuerza para continuar. Este elemento esperanzador lo encontramos presente tanto en la vida cotidiana como en los casos de violencia extrema en donde las masacres y torturas se hicieron presentes. Los azules del cielo guatemalteco junto con sus noches, aparecen en los relatos de las mujeres como la conciencia de su lugar en el mundo y de que la lucha emprendida es un pedacito de un camino más largo.

Estas conexiones con lo que desde el lenguaje occidental nombramos como naturaleza, apuntan a algo que excede a esta conceptualización, pues implica una relación dialéctica y holística con el universo, un ser parte del todo y un reconocimiento de las energías que habitan el mundo. Esta manera de mirar la vida en toda la amplitud de su sentido, fue también lo que mantuvo la esperanza de estas mujeres aun cuando la violencia arreciaba pues, ante las bombas que el ejército tiraba, aparecía una cueva en la montaña donde refugiarse o algunas raíces de la tierra donde resguardarse.

Para muchos sobrevivientes de la tortura, lograr ver la luz de día, escuchar a un pájaro cantar a lo lejos, o sentir el viento a lo lejos desde sus celdas se volvió la forma más profunda de reconectar con la vida, de saber que la vida ahí afuera seguía.

[5] Lorena Cabnal. "Despatriarcalización del territorio cuerpo, un acto político y cosmogónico para descolonizarnos". Guatemala: s/e, octubre 2014.

En los testimonios que trabajó Tzvetan Todorov para el caso del holocausto judío esta mención de la naturaleza como aliento de esperanza es constante, como podemos ver en el siguiente ejemplo: “Mi instinto me decía que, aunque mis piernas flaquearan, aunque mi espalda se rompiera bajo el peso de las angarillas sobrecargadas de piedras, en tanto que la brisa, las estrellas y la poesía continuaran emocionándome, yo seguiría viviendo” (Todorov, 1993, p. 100). Lo que en muchas ocasiones guio estos casos fue el puro instinto de sobrevivencia, es decir una esperanza sustentada simplemente en el hecho de querer vivir.

De manera paralela a esta cosmovisión y conexión con la naturaleza estaba también la espiritualidad cristiana, no son pocos los testimonios que afirman que el haberse librado de la detención o haberse escapado de los campos de reclusión fueron obras de milagros divinos, por la intervención divina. Además, muchas de las personas que vivieron y sufrieron la violencia resistieron según afirmaron por la fe.

Finalmente, encontramos el hilo del *amor* como potencia política, como agente movilizador que sale a relucir en las voces y relatos de las mujeres. Chela Sandoval (2015) retoma a Foucault en su propuesta de que la resistencia, el amor y el deseo pueden guiar para seguir adelante, de ir más allá de los límites. Presenta además una cuestión que considero clave y es la de romper la idea de que la lucha militante tiene que ser necesariamente triste o seria/ formal, cuando es una verdad innegable que aún en medio de los horrores de la guerra, se escuchaba un suspiro y en medio de las bombas una risa, que nos devuelve la humanidad negada, nos regresa al lugar de la dignidad. La latencia de un amor es un deseo de vida, una potencia por los otros, no solamente los lazos familiares sino el deseo de toda una sociedad que esté en mejores condiciones. El amor es entonces un refuerzo de la esperanza.

El amor se articula como una fuerza y un motor para seguir, se expresaba en acciones cotidianas que pintaban de colores los días de la guerra, el amor de la colectividad, la camaradería y

también el amor de pareja que surgió en medio de la montaña y de la lucha, otras veces este amor se tradujo en los hijos.

El amor estuvo también encarnado en algo tan abstracto y a la vez tan palpable como el pueblo; otras muchas en la colectividad que se va construyendo cada día, poniendo estos sueños en común, compartiendo y ayudándose mutuamente. Sea cual sea la forma, el amor fue una de las razones que llevaron a las mujeres a unirse a la lucha y a mantenerse en ella; bien sea porque les habían desaparecido o asesinado a algún familiar, y eso las motivaba a alzarse en armas, o bien porque aspiraban a un futuro más digno para sus hijos, y con amor decidían construir el cambio así les costará la vida.

Conclusión

La historia de la guerra contrainsurgente de Guatemala es también una historia de esperanza, porque nos muestra cómo numerosas personas se resistieron a la vorágine de la muerte y opusieron ante ella un profundo amor por su gente y su tierra, al defender lo más esencial: la dignidad humana.

Se hace preciso recordar esta historia y hablar de esperanza, desde este país en guerra en el que asistimos vestidas de luto a contar los muertos y desaparecidos, cuando la indignación y el dolor es tanto que se hace imposible seguir andando. Ahora más que nunca se necesita la esperanza porque sin ella la única realidad es la que tenemos, la que leemos en los diarios. Si lo único posible es este estado de sitio permanente en Guatemala, o los innumerables feminicidios en México, o los cuerpos colgados, o las fosas clandestinas, o el odio, la violencia, el miedo, si solo eso tenemos, resulta imposible seguir. Cómo entonces hacemos, sino mirando la esperanza de aquello que no es así, de toda esta historia de resistencias que nos respalda para tomar un halo de fuerza y pensar en construir algo distinto y afirmar que, esto a lo que asistimos, no puede ser la única manera.

Bibliografía

Assman, Hugo. El dominador, el mediador y la emergencia del otro. En, Vidales, Raúl (Coord.) (1983). *La esperanza en el presente de América Latina*, (pp.43-55). San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica.

Benjamin, Walter (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar.

Blazquez, Norma, Flores, Fátima y Ríos, Maribel (coords.) (2010). *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM.

Bloch, Ernst (2006). *El principio de esperanza*. Madrid: Editorial Trotta.

Braudel, Fernand (1979). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

Castañeda, Martha (2008*). Metodología de la investigación feminista*,.Guatemala: Fundación Guatemala y CEIIH-UNAM.

Del Valle, Teresa (2011). Identidad, memoria y juegos de poder. *Subversiones. Memoria social y género. Ataduras y reflexiones,* (pp. 69-84). México: ENAH-INAH-CONACULTA- Juan Pablos Editores.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Férnandez, Pablo (2004*). La sociedad mental.* Barcelona: Anthropos.

Freire, Paulo (1996). *Pedagogía de la esperanza.* México: Siglo XXI.

Fromm, Eric (2000). *La revolución de la esperanza*. Bogotá: FCE, Colombia.

Ginzburg, Carlo (2010). *Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, FCE, Argentina.

Horkheimer, Max. La utopía. En, Muniesa, B. (comp.) (1992). *Sociología de la Utopía*. Barcelona: Hacer.

Jelin, Elizabeth (2001). *Los trabajos de la memoria.* Madrid: Siglo XXI.

Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal.* México: Porrúa.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Rayas, Lucía (2009). *Armadas: Un análisis de género desde el cuerpo de las mujeres combatientes*. México: El Colegio de México.

Sandoval, Chela (2015). *Metodología de la emancipación*. México: PUEG-UNAM.

Scott, Joan (2008). *Género e historia*. México: FCE – UACM.

Villa, Anelí (2020). *Memorias de esperanza las luchas de las mujeres en la guerra contrainsurgente de Guatemala*. (Tesis inédita de doctorado en Estudios Latinoamericano). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Tischler, Sergio (2005). *Memoria, tiempo y sujeto*. México: F&G editores-Insituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP.

Todorov, Tzvetan. (1993). *Frente al límite*. México: Siglo XXI.

Tzul Tzul, Glady (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq´ena´*, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos-Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Guatemala: Tz´ikin- Editorial Maya Wuj.

REFLEXIONES AUTOETNOGRÁFICAS FEMINISTAS

Femestizajes. Aprender el vínculo entre deseo racializado y reproducir el racismo

Yolanda Aguilar Urizar (Centro Q'anil)

Introducción

¿Qué relación tiene la sexualidad con la reproducción del racismo? ¿Es posible deshabitar la blanquitud encarnada siendo "mujer ladino-mestiza" en la sociedad guatemalteca? ¿Cómo subvertir el orden racista que se reproduce en la expresión de un deseo heterosexual y blanco? Estas son algunas de las preguntas que aborda el libro de "Femestizajes: cuerpos y sexualidades racializadas de ladinas-mestizas", que fue publicado por F&G editores a finales del 2019, reflexiones que retomaré en este capítulo. El libro, en el que también colaboraron en la investigación María José Aguilar (socióloga y terapeuta) y Numa Dávila (poeta, antropóloga y gestora de Cuirpoéticas), es una propuesta de antropología feminista que no se enfoca en el análisis clásico de la otredad, sino que utiliza la autoetnografía como un método para cuestionar el racismo, la sexualidad y el deseo "en la vida de una misma", así como auto-observar la manera en que se ha internalizado históricamente la identidad "ladina" y la blancura en Guatemala hasta llegar al día de hoy.

Ser mujer ladino-metiza en Guatemala

La experiencia de "ser mujer ladina-mestiza" implica no negar la identidad que se habita, revisar la manera en cómo se ha producido el historial de lo ladino y cómo se ha encarnado el racismo internalizado, así como hacer una revisión crítica de cómo se organiza el orden patriarcal-colonial en el que se han construido nuestras identidades, subjetividades, experiencias corporales, imaginarios, y asumir que es necesario desestructurar lo aprendido.

Escribí "Femestizajes" porque parte de mi herencia cultural colonial es haber nacido en el grupo ladino, sin embargo, mi posicionamiento político fue nombrarme feminista, por tanto me pareció interesante entender como se articulaba esa identidad asignada y esa identidad política en mi propia experiencia y en la de otras mujeres con identidades similares. Una primera pregunta fue cómo encontrar un lugar para identificarme que no fuera el de la negación, lugar que conocemos muy bien las personas ladinas en Guatemala, porque al preguntarnos qué es ser "ladina", la única explicación que tenemos es que no somos indígenas. Sin duda, autoidentificación carenciada.

Por otra parte, las reflexiones sobre las interacciones entre "violencias-sexualidades-racismo", me fueron llevando a encontrar hilos conductores para entender que eran realidades de las cuales no se hablaba, pero siempre quedaba un vacío que no se llenaba, sino asumiendo que la sexualidad y la violencia eran lo mismo, sobretodo, en experiencias de mujeres que habían sobrevivido a la violencia sexual. Lamentablemente en la gran mayoría de las historias se sigue experimentando de la misma manera. Los cuerpos, las sexualidades y las violencias racistas se siguien viviendo desde el silenco y el tabú. Entonces encontré una clave: la experiencia ladina y las vivencias del cuerpo y la sexualidades se ocultan y se niegan. Entonces si un cuerpo vive simultáneamente esta experiencia de negación, ¿qué significa? Ese fue el punto de partida.

Así fue como convoqué a algunas colegas feministas para reflexionar sobre sus propios cuerpos y sexualidades, articular esa introspección a la experiencia de ser ladinas o mestizas y tratar de encontrar puntos en común.

Lo importante era cuestionar por qué la mayor parte de mujeres ladinas o mestizas que nos nombramos feministas -en Guatemala y América Latina-, no articulamos la lucha contra el racismo, a la lucha por el desmantelamiento de las opresiones de género en los cuerpos de las mujeres. Me rondaba la pregunta ¿por qué la lucha contra el racismo ha sido atribuida solamente a los pueblos indígenas o afro, siendo "observada" desde una sospechosa distancia emocional, sin que se constituyera como una de nuestras prioridades de lucha política. Es lo mismo que nos ha pasado a las mujeres cuando se utiliza el argumento de que "la lucha contra la violencia de género, es una lucha de la mujeres". O cuando los temas de la disidencia sexual no atañen a las organizaciones que ni siquiera se cuestionan la heterorsexualidad. Las complejas realidades que vivimos, no pueden seguir estando segmentadas en las luchas sociales. Este trabajo nos ha permitido entender cómo vivimos la tensión entre los cuerpos, las sexualidades y los aprendizajes racistas internalizados, al mismo tiempo que nos ha permitido reflexionar acerca de la importancia de la integralidad que requieren nuestros esfuerzos por transformar.

Proyectos de mestizaje diferenciado

Es común cuestionar los opresiones y los privilegios como realidades que pertenecen al exterior de lo que vivimos, lo que nos rodea, pero ¿y nosotras/os, desde dónde nos situamos?, ¿de qué maneras nos movemos, pensamos, sentimos, actuamos e interactuamos para cambiar los contextos en que vivimos? Algunas personas me han dicho que "Femestizajes" es un libro valiente porque reconoce en primera persona que hemos sido constituidas en identidades

que aspiran al poder de lo blanco, es dificil asumirlo, pero así ha sido. De allí la relación y la diferenciación que establecemos entra los contextos de México y Guatemala.

Marisa Ruiz Trejo[1] ha mencionado que una de esas diferencias es que en México existe la mestizofilia, es decir, todo el mundo se considera mestizo. En Guatemala es todo lo contrario, debido a que las personas ladinas decimos que "no somos indígenas" y se utiliza lo mestiza/o solo para evadir la carga racista que implica la identificación con lo ladino. Así se conformó en la historia la "guatemaltequidad ladina" como la identidad diseñada y constituida para aspirar a la blancura colonial y para salir huyendo de cualquier condición oprimida, solamente asignada a los pueblos indígenas o afro.

Me parece fundamental cuestionar el argumento de lo ladino como identidad étnica porque no en todos los casos lo es. Por ejemplo, yo como ladina en ciudad Guatemala puedo decir que esa definición no me da pertenencia, ni apropiación cultural, ni sentido u orgullo de absolutamente nada. Es posible que en lugares en donde existe una territorialidad más clara, sea distinto, pero aún así sigue siendo difuso su uso como identidad. Por eso, la afirmación de lo ladino es una *ficción política*[2] construida por el grupo "instruido" para hacerse cargo de la representación del poder colonial.

"Femestizajes" propone que salgamos de los occidentales y eurocéntricos marcos de discusión acerca "lo étnico", como único marco de referencia para analizar las llamadas pertenencias culturales. Lo que proponemos, para empezar el debate, son

---

[1] Marisa Ruiz Trejo. Investigadora, antropóloga y activista feminista. Universidad. Autónoma de Chiapas. En Seminario Internacional Memorias en las orillas: mujeres y feministas en las Ciencias Sociales en Chiapas y Centroamérica. Recuperado de https://www.facebook.com/watch/live/?v=3309236095792011&ref=watch_permalink

[2] Paul Preciado. Las subjetividades como ficciones políticas. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=R4GnRZ7_-w4

posicionamientos políticos. Por eso, la propuesta de identidad política ladino-mestiza.

Feminismos interpelados

Los movimientos sociales se van posicionando de maneras más claras cuando adquieren protagonismo, descubren la fuerza de su propia voz y la potencia transformadora que implica su existencia. En Guatemala, los procesos de autoidentificación feminista, iniciaron cuando apenas aprendimos a nombrarnos mujeres y luego poco a poco nos posicionamos como feministas. Los pueblos indígenas al fortalecer la convicción e importancia de su historia ancestral, cosmovisión, espiritualidad y fuerza política se nombraron mayas como expresión de su arraigo en las luchas de resistencia de más de 500 años. Tanto lo feminista como lo maya, son identidades políticas. Hemos aprendido a transitar. Me he preguntado en "Femestizajes" si la identidad política ladina-mestiza puede ser una posibilidad de tránsito hacia posturas de sectores ladinos y mestizos conscientes de la lucha contra el racismo.

Los feminismos hemos interpelado el cuestionamiento de la realidad desde nuestra experiencia de mujeres, eso nos ha llevado a generar importantes niveles de autoconocimiento como movimiento social. No obstante, interpelarnos siempre implica desafíos, lo que lleva necesariamente a romper corazas que nos mantienen fragmentadas a las mujeres ladino-mestizas y a las mujeres de los pueblos originarios. Existe una triste historia de reproducción de racismos que no hemos visualizado, que necesitamos identificar, y con la que tenemos que empezar conscientemente a modificar patrones estructurales de comportamiento.

Por ello, desde un lugar situado y comprometido politicamente, este libro es una convocatoria a romper con esquemas de comodidad, que nos mantienen en el privilegio y no cuestionan

nuestra colonización internalizada. Tanto en los movimientos de mujeres y el feminismo como en diversos movimientos sociales. Pero aún más, es una invitación al desarrollo de la conciencia para la transformación activa de los lugares carenciados en lugares de creatividad, desde nuevos paradigmas.

El deseo racializado y la heterosexualidad blanqueada

“Femestizajes” se divide en dos partes. La primera, “Cuerpos, sexualidades y erótica del deseo racializado” es una relación feminista acerca de la construcción del deseo o el aprendizaje de lo que ha sido llamado la “estética de la dominación” a partir de cómo se fue internalizando el deseo erótico y cómo, simultáneamente, aprendimos a coquetear con lo blanco. Así es como fuimos descubriendo la manera en que aprendimos a reproducir el racismo, sin darnos cuenta, a través de lo que deseamos, el deber ser del deseo y el tipo de deseo que aspira a lo blanco, que coquetea con el poder y, por lo tanto, que está intrínsecamente entrelazado con el aprendizaje del deseo heterosexual como “normalidad”.

Todas las personas que hemos vivido experiencias de privilegio racial, hemos aprendido ese deseo racializado. Este ha sido un deseo normalizado que no nos ha permitido tomar conciencia del racismo, sino todo lo contrario, haber aprendido a mantener el estatus tal como está, para que sean otros quienes sufran las consecuencias. Este es el rol que le ha tocado al grupo ladino-mestizo en Guatemala, al igual que a las mestizas/os en otros países de América Latina: reproducir el racismo de maneras que muchas veces ni siquiera nos percatamos o simplemente acomodarnos en tal reproducción de formas intencionales y conscientes. Una de las formas en que se manifiesta históricamente este ciclo de reproducción racista, es a través de la endogamia sexual y racial, para mantener unido al grupo. El reconocimiento de lo que implica lo sexuado en esta interrelación con lo racial, es el aporte que desde “Femestizajes” hacemos.

La segunda parte de libro se llama “De identidades ficticias a conciencias politicas”, aborda cuál es la historia racializada que nos habita como personas ladinas y/o mestizas y cómo seguimos siendo parte de esa narrativa. Las interrogantes conceptuales que nos hicimos en la primera parte nos sirvieron para identificar que no podemos atribuir a los sistemas opresivos características de externalidad que no nos comprometen con el cambio. Por eso, la importancia de las rupturas y los posicionamientos políticos para romper el control y la domesticación.

Reflexiones inconclusas

Todas las personas que vivimos en este tiempo histórico, hemos nacido, crecido y nos hemos reproducido en el patriarcado y el patriarcado es reproducción de despojos, violencias, apropiaciones, desigualdades y racismos, que hemos internalizado en lo más profundo de nuestras experiencias, subjetividades y creencias y las hemos estructurado como normalidad. Todas las aproximaciones que hagamos para acercarnos a comprender nuevos puntos de partida y nuevas interrelaciones en las maneras como vivimos estas realidades, se quedan cortas, pero cada vez que complejizamos e integramos, podemos ofrecer puntos de vista que nos permitan avanzar -en los también complejos desafios-, que tenemos por delante. Por ello, no hay posibilidad de concluir este diálogo que apenas inicia.

La urgente tarea política de interpelar cómo habitamos nuestros cuerpos, deseos, sexualidades y emocionalidades, es el equivalente a descolonizar nuestras subjetividades y a cuestionar creencias. Nos permite aportar a la desestructuración de patrones culturales sexistas, racistas y clasistas que hemos reproducido desde el tiempo de la colonia hasta la actualidad. Nos interesa aceptar el desafío. Les invitamos a participar de esta convocatoria.

Bibliografia

Aguilar, Yolanda (2019). Femestizajes: Cuerpos y sexualidades de ladinas-mestizas. Guatemala: F&G Editores, Guatemala.

Seminario Internacional Memorias en las orillas: mujeres y feministas en las Ciencias Sociales en Chiapas y Centroamérica (2020). Recuperado de https://www.facebook.com/watch/live/?v=3309236095792011&ref=watch_permalink

Preciado, (Beatriz) Paul (2014). Las subjetividades como ficciones políticas. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=R4GnRZ7_-w4

Afropoéticas y escrituras

bats'il antsetik

Negra letrada/Confesiones afropoéticas

Mayra Santos-Febres (Universidad de Puerto Rico)

Aprovecho esta oportunidad que me honra para hacerles una confesión[1]. Me tomó 20 años desarrollar la fuerza interna para poder compartirla. Tengo miedo de ser una mujer negra que escribe. No, me corrijo. Tuve miedo. Tuve miedo por muchos años de ser esta mujer, en este momento histórico y con esta terrible vocación por las letras. Hoy el miedo va mermando. Pero ese miedo marcó mi práctica literaria y mi práctica pública por muchos años, demasiados.

Las razones son múltiples. Comentaba yo un día con mi cómplice y colega de letras, el Premio Rey de España de Periodismo José Manuel Fajardo, la ausencia sistemática de un discurso literario de afrodescendientes en lengua española. Andábamos en la República Dominicana, en la Feria del libro del 2014. Caminábamos por la Calle Conde, por la Catedral y por el Alcázar de Colón. Nos paramos a tomar una cerveza en el legendario Café del Conde.

-Faji,- le decía yo- en Francia se dio la Negritude y en Estados Unidos el Harlem Reinassance. Ambos fueron movimientos literarios internacionales que aglutinaron una manera de decir y de

[1] Conferencia presentada en la Asociación de Estudios Latinoamericanos en San Juan, Puerto Rico, en el 2016, como charla magistral de inauguración.

pensar el mundo. Autores y pensadores de Martinica, Senegal, Paris, Togo, Argelia tuvieron dónde pensar su identidad. En Estados Unidos , Kenya, Nigeria, Santa Lucía, Trinidad y Jamaica se hizo otro tanto. Por todas partes surgieron poetas, novelistas, filófosos afro-diaspóricos que articularon otra manera de concebir los ritmos de la palabra y otras formas de narrar la realidad. Cundieron los premios Nobeles. Se crearon departamentos enteros de Estudios Diaspóricos, *African Studies*. Pero en lengua española permanecemos mudos. "¿Qué fue lo que pasó?"

Fajardo es un hombre muy crítico de su propio país y de los lugares históricos que ocupa en el mundo, antes como imperio colonizador, ahora como ganzúa neoliberal bajo la cubierta de una hermandad iberoamericana. Después de pensarlo un rato, me contestó:

-Lo que pasa, hermana mía, es que en España hemos sido muy bestias y no le pudimos dar a nuestros países colonizados la metrópolis que se merecían para entrar a la Modernidad. París fue un centro aglutinador de las diásporas caribeñas y africanas. Igual lo fue Nueva York o Londres. Tanto Francia como Inglaterra como E.U fueron imperios colonialistas tardíos. Pero en España y Portugal ocurrió otro cantar.

-Ojo- le interrumpí,-que en Brasil y en lengua portuguesa se dio todo un movimiento estético cuajado desde la afrodescendencia.

-Sí, pero fue en Brasil. Portugal andaba rezagada peleando guerras de fronteras y contra dictadores internos. Lo mismo en España, reina mora. Madrid nunca fue punto de encuentro para los mejores pensadores de Latinoamérica. Fíjate que, durante el Boom, la ciudad sede fue París. Y antes, cuando Rubén Darío, también.

-Primero Darío migró a Argentina.

- Eso. Pero, a principios del siglo XX, España era una nación preparándose para una Guerra Civil y después, como buen país latinoamericano que en el fondo somos, vivimos la dictadura de Franco. Jamás pudimos ser punto de encuentro intelectual, ni

para el pensamiento latinaomericano, ni para el surgimiento de un movimiento intelectual de afrodescendientes.

Esta conversación en la República hermana se dio ante mi ansiedad causada por el panorama de siempre. Hombres, muchos hombres escritores permanecían como protagonistas del debate intelectual en Iberoamérica. Parecen cortados por la misma tijera. Blanco o mulato clarísimo, hetero, entre los cuarenta y los cincuenta largos. De vez en cuando aparece alguno que rompe el molde. Bolaño, Ovejero, Iwasaki, Zambra. Unos cuántos raros. Pero los discursos épicos de la guerra o de la violencia, el tratamiento y descripción de países sumidos en la corrupción siguen sucediéndose novela tras novela tras novela. Es el discurso de la caída de las utopías nacionales "civilizadas", la crítica interna o externa de los proyectos libertarios de la izquierda guerillera, ahora en contubernio con el capitalismo multinacional o el narcotráfico. La misma novela, una y otra vez.

Tal vez sea porque la realidad de nuestros países no ha cambiado tanto desde los años 30 del siglo pasado o porque los procesos de pacificación de una revolución eterna apenas se están comenzando a dar. O será porque los discursos nacionales se fundaron en Nuestra América por padres de la patria; es decir, por patriarcas criollos herederos del modelo colonial, remiten ineludiblemente a los discursos externos que dejan de lado otros saberes, otros cuentos, otras maneras de utilizar la palabra para hacer esto que nosotros llamamos "literatura".

Bien, pero la pregunta sigue siendo la misma y con el mismo efecto aterrador. ¿Qué puede hacer una escritora negra de habla hispana contra este mundo? O más bien, ¿dónde se sitúa? ¿Dónde? Si los discursos de la crítica literaria que revisa las obras de autores "de otro talante" siguen haciéndose predominantemente en inglés, como fue el proyecto del *Afro-Hispanic Revue* de Richard Jackson y ahora de William Luis. ¿Dónde nos situamos las escritoras de habla española que no somos hombres criollos de clase media, ni mujeres "blancas"si se nos estudia y lee más como una curiosidad

antropológico-literaria que como otra de las variantes en que se puede narrar la vida íntima y política de una región en el mundo?

Miedo. Esa fue mi respuesta a estas preguntas. Tuve miedo. Me veía sola en el panorama, insistiendo en que yo tenía cosas qué contar. Escribí novela tras novela, tras antología tras libro de cuentos, de poemas. Tuve miedo a callarme. En 20 años publiqué 27 libros y aún sentía que era frágil mi lugar en el mundo literario, fácil caer entre las grietas de la invisibilidad y que mi voz fuera silenciada. Tuve mucho miedo. Primero por mujer. Ese miedo no tengo que describirlo.

Todas las escritoras sabemos que el mundo editorial en lengua española está dominado por los hombres y por su idea de lo que es "alta literatura". Segundo por negra, casi la única en cuanta Feria, Congreso, Encuentro de Mujeres escritoras o Festivales Literarios visitara. Encontré muchos aliados, hombres y mujeres de las más diversas nacionalidades y etnias, que creyeron en mi trabajo, me ayudaron a conseguir agentes, editoriales internacionales, traductores, más invitaciones a festivales. Me he ganado TODOS los premios y becas para intelectuales que se otorgan en Estados Unidos- mi metrópoli colonial y la de muchos nuevos intelectuales diaspóricos de Latinoamérica- la Ford, Mellon, Guggenheim y Rockefelles Foundation- ¡todas! Recientemente un premio en Francia. Pero no logro vencer el cerco que mantiene a Latinoamérica como satélite de las metrópolis europeas y que insiste en bajarle el volumen o "exotizar" la voz de mujeres afrodescendientes- nativoamericanas es decir "racializadas". Tod@s sabemos que la raza no existe, que el género es, según Butler, más coreografía que natura. Y sin embargo, estos cuentos- ideologías- hábitos del pensamiento permanecen siendo las narrativas más efectivas para la exclusión en el planeta. No creo que debo abundar en ejemplos, sobre todo bajo esta administración de Trump[2].

[2] El texto fue escrito durante la administración de Donald Trump.

Es lógico -la respuesta fue y sigue siendo el miedo. Tenía miedo a convertirme en un especímen “raro”, parecido a Saatje Bartman, la Venus Hotentote, fenómeno de circo. Saatje Jee hablaba 7 idiomas, holandés, francés, inglés, afrikaans, portugués, xhosa, zulu. Autodidacta y gran lectora, vivió en muchos países en la que se le conoció-¡ah, la fama! Miles de personas fueron a admirarla, a descubrir su misterio: su gigantesca batea de nalgas color obsidiana. La desnudez con que la mostraban era el espectáculo. Lo que ella pudo haber pensado, dialogado, sabido pasó por debajo del radar. Cuando murió, su cuerpo fue donado al Musée del-Homme en Paris. ¡Al Musée del Homme, que ironía! Allí, le practicaron una autopsia y descubrieron algo aún más sorprendente que su nalgaje. Saat-jee escondía en lo más profundo de su carne una hermosa vulva florida, con la labia externa agrandada por el sistema de ataduras propia de su pueblo xhosa. Boca enorme que tampoco pudo hablar. En el 1992, después de siglos de lucha encabezada por Madiba, el gran Mandela, los restos de Saat-jee fueron devueltos a su Suráfrica natal. Al fin pudo descansar en paz y dejar de ser espectáculo.

Por años, el fantasma de Saat-jee me persiguió. Aún me persigue. Se me escurre en mis pesadillas. A veces toma la forma de “Pequeña Flor”, la protagonista del luminoso cuento de Clarice Linspector. Siempre he pensado que Clarice se inspiró en Saat-jee para escribirla. A veces, mi pesadilla tomaba la forma de Julia de Burgos, ancestra mía, una de las primeras escritoras latinanomericanas que asumió la identidad negra, grifa. Pero Julia se dividía- por un lado cantaba a la pena de ser negra, por otro, agredía a los afro-americanos cuando se fue a vivir a New York y los llamó salvajes.

La locura dolorosa que fue su vida me advertía que el camino que había elegido estaba minado, lleno de trampas que podían destruirme. Julia pobre, campesina, mulata, publicó un primer libro “Poema de veinte surcos” que fue vendiendo de puerta en puerta por toda la Isla para ganar dineros para las medicinas de su madre, enferma de cáncer. Muchas veces historiadores

y críticos han narrado su historia como un trágico cuento de amor. Narraban cómo Julia sucumbió al alcoholismo por haberse enamorado de un hombre que no quiso valorarla. ¿Valorarla a ella? Premio Instituto de Literatura dos veces, una por ensayo y otro por poesía. Cronista, entrevistadora, líder nacionalista que terminó muriendo de pulmonía y sin papeles en la Calle 106 de Harlem. Uno de los cerebros más preclaros de Nuestra América y, a la vez, uno de los cerebros más dicotómicos, confundidos y contradictorios al tratar de pensarse como "negra letrada". Pero pobre, campesina, mulata, borrachona y de mútiples amantes. Me sé la historia de memoria y en el 2015 escribí su biografía, libro que causó un pequeño escándalo entre la elite feminista y nacionalista caribeña. Recibí mensajes airados: "¿Por qué insistes en narrar los episodios de su escandalosa vida y contradictorio pensamiento en vez de centrarte en el estudio de su poesía? Le has hecho un daño inmenso a tu país"- hubo quien dijera. Escribí ese libro y ahora estoy en vías de escribir otro porque Julia siempre fue mi pesadilla. Mi heroina, mi modelo y mi pesadilla. Nunca conocí otra mujer que se atreviera a ser pobre, mujer, negra y escritora en toda Iberoamérica. Y, por eso, nunca nadie se dio cuenta de que el gran amor de Julia era el conocimiento, la palabra y que ella no se murió de amor, sino de no haber encontrado nunca su lugar en el mundo.

Después de Julia hubo otras: Angelamaría Dávila, muerta a los 63 años de Alzheimer. Se tuvo que realizar una colecta para ponerla en un asilo para que allí la encontrara la muerte. Ya para las que nacimos a finales del siglo pasado, el panorama ha ido cambiando. Quizás esta nueva cepa de mujeres negras intelectuales y escritoras, estas criaturas imposibles que empezamos a aparecer en el panorama contemporáneo de las letras caribeñas y latinoamericanas comienza a marcar la llegada de otro tiempo. La historia dirá.

Yo lo único que sé es que ya no me da tanto miedo pararme a asumir lo que soy, una escritora caribeña y latinoamericana negra. No, eso no es lo que soy. Me paro ante ustedes como una

escritora y a su vez, como una “negra letrada”. Una mujer que escribe en el mundo, que rescata saberes, narra fisuras en el tiempo, crea alianzas con otros pensadores para poder imaginar todos juntos un mundo diferente. Eso es lo que soy, hermanos, hermanas. Gracias por haberme dado la oportunidad de caminar este camino lleno de incertidumbres, pero también cundido de semillas de futuro.

Hacer memoria: escribir las historias de resistencias desde las mujeres indígenas

Georgina Méndez Torres (Universidad Intercultural de Chiapas)

Introducción

En este texto reflexiono sobre las historias de resistencia de las mujeres indígenas poetas a través de la recuperación de la memoria en sus escritos. La escritura es necesaria para dar a conocer las trayectorias personales, comunitarias que sirven de análisis para las organizaciones de base, para las asociaciones civiles y las organizaciones de mujeres, así como para la academia, donde a pesar de que las mujeres indígenas no son leídas ni se consideran fuente de reflexión, nos permite conocer sus demandas.

Memoria indígena: contar-escribir historias de violencia y resistencia

Los pueblos indígenas a lo largo del tiempo han registrado sus historias en códices, en dibujos, escritura y lienzos que transmitían su relación con el universo así como sus mitos de origen (Florescano, 1990), además de las batallas, los triunfos, las derrotas y sus formas de organización. En este sentido, la oralidad,

según menciona Florescano (2020), ha sido el medio por el cual los pueblos resistieron hasta hoy, contando sus mitos, las historias de creación del cosmos a través del uso del calendario solar, del trabajo agrícola y de la relación del ser humano con la tierra, conocimientos que perduran hasta nuestros días:

> "(…) uno de los rasgos constantes de la memoria indígena es su oralidad, la cualidad de transmitirse en forma hablada de un individuo a otro. Esta naturaleza de la memoria indígena explica su tendencia a la repetición, su obsesión por contar una y otra vez la misma historia para conjurar el riesgo del olvido. De ahí, también, su tradicionalismo en las técnicas y formas de transmisión. Como se ha visto aquí, la memoria indígena relató el origen del cosmos, los seres humanos, el maíz y el comienzo de la vida civilizada por medio de la fórmula del mito cosmogónico que hoy, cuando han transcurrido más de tres mil años desde su primera aparición, sigue repitiéndose en las comunidades indígenas de México y Guatemala" (Florescano, 2000, s/n)

Esta forma de transmisión de las historias, relatos y relación con el universo es hoy escrita por los descendientes de esos pueblos que continúan denunciando los despojos, y la violencia que han vivido los pueblos indígenas. Hoy forma parte de las historias que los abuelos y las abuelas siguen contando y que las organizaciones ven como un continuum, una prolongación de distintas maneras de saqueo y despojo a las comunidades indígenas (Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia, 2019).

Los pueblos se han manifestado de distintas maneras para evidenciar los silencios en la historia, así como para continuar visibilizando las historias de violencia, y también sus demandas como pueblo. En este sentido, distintos pueblos indígenas de América Latina han generado procesos de sistematización de sus historias como un recurso para crear procesos educativos donde

las historias de los pueblos sean el eje central de la formación política y de continuidad de la memoria colectiva. Algunos de los ejemplos que tenemos son las Escuelitas Zapatistas en Chiapas[1], la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuango en Ecuador[2], el proyecto educativo de la comunidad Nasa en Colombia[3], y un sinfín de procesos en toda América, que se han impulsado desde las mismas comunidades, teniendo como objetivo "luchar por recuperar el *Sumak Kawsay* (vivir en plenitud) no solo para los pueblos y nacionalidades indígenas sino para todas y todos los habitantes en este continente" (ECUARUNARI, 2008, p. 3).

Un papel fundamental en el proceso de transmisión de las historias de luchas y de resistencias ha sido el de las mujeres indígenas, que a través de la visibilización y fortalecimiento de su participación han logrado sortear los obstáculos, han reflexionado en los cambios y han generado estrategias para modificar los órdenes de género en las comunidades y organizaciones (Espinosa, 2010). Así también, las mujeres indígenas con sus distintas formaciones y disciplinas han sistematizado las historias de las comunidades y se han preguntado por los acercamientos en la comunidad y por el fortalecimiento de las lenguas indígenas (Cruz, 2020). Otras mujeres han incidido en sus comunidades para el defensa de los bosques y de los territorios (Velázquez, 2019; Navarro, 2015). Otras más han generado plataformas políticas para crear alianzas entre organizaciones de mujeres indígenas, como es el caso de la Asamblea Nacional Política de Mujeres Políticas (ANPMI), creada en el 2016, en México.

En este sentido, en el siguiente apartado visualizo algunas de las vertientes del proceso de reflexión de la memoria, de los conocimientos, sabiduría y cosmovisión de los pueblos, a partir de las creaciones literarias de las poetas que a través de las lenguas

[1] Ver: https://www.centrodemedioslibres.org/wp-content/uploads/2017/08/Gobierno-Autonomo-I-1.pdf

[2] Ver: http://mujerkichua.nativeweb.org/index.html

[3] Ver: https://nasaacin.org/el-camino-de-nuestra-identidad-wasakwewesx/

indígenas estigmatizadas, que el Estado mexicano se empeñó en desaparecer, son parte de las luchas históricas de las mujeres por transmitir la memoria colectiva de los pueblos.

Mujeres indígenas y la escritura como forma de resistencia

Las voces de las mujeres indígenas en América Latina resuenan en sus comunidades y organizaciones, en sus distintos papeles como madres, hijas, hermanas, abuelas, que han defendido los territorios indígenas y han participado activamente en el sustento familiar y cotidiano de las comunidades. Las organizaciones indígenas en países como Ecuador, Colombia, Chile, México, y Guatemala, generan procesos de sistematización de sus historias como pueblos como un acto político de memoria que busca posicionar sus demandas, pero también sus historias de opresión y las estrategias para, por un lado, visibilizar sus historias de resistencia y, por otro, para terminar con el silencio en que han permanecido las mujeres indígenas.

En este texto pongo mi atención en cómo, a través de la escritura, las mujeres indígenas han creado estrategias para luchar, resistir, transmitir los conocimientos de sus ancestros; de aquellas palabras que quizás muchas hemos olvidado, pero que las mujeres poetas nos evocan; los pasados milenarios de nuestras abuelas, la cotidianidad de los pueblos que han sido continuamente violentados. Hago énfasis en dos apartados, por un lado, en cómo la poesía escrita por mujeres indígenas habla de las resistencias, de las luchas cotidianas contra el racismo y la discriminación en contextos como las ciudades, tal como vivió Ruperta Bautista, poeta tsotsil. Sus poemas nos conducen al camino de las memorias y del tránsito por los senderos de la guerra. Por otro lado, los poemas de Juana Karen Peñate, poeta ch´ol, nos remiten a la vida en la comunidad, aquella que aún está rodeada de montañas y que sigue siendo el vivir de las comunidades ch´oles.

Por ello, reflexionaré en el proceso de escritura desde la mujeres indígenas poetas como parte de la resistencia que han hecho en contra de las políticas asimilacionistas; que se evidenció en el silenciamiento de las lenguas indígenas, que marcaron la historia de muchos hombres y mujeres. Escribir en lenguas indígenas, es un acto de resistencia que, como lo menciona Yásnaya Aguilar (2015), "cada vez que hablas una lengua indígena, resistes. Hablar una lengua indígena, en las circunstancias presentes, es habitar un territorio cognitivo que todavía no ha sido conquistado, al menos no del todo. Escapemos a esos territorios, habitémoslos" (2015, s/n). Por ello, la escritura en lenguas indígenas habitan esos territorios, nos transportan a la matriz y memoria de los pueblos.

¿Por qué leer y escuchar a las mujeres desde sus lenguas? Muchas lenguas eran, hasta hace poco, excluidas de los espacios académicos, de los escenarios políticos, incluso de las mismas organizaciones creadas para dar atención a los pueblos indígenas. Hoy en día son las mujeres indígenas quienes a través de sus lenguas expresan, luchan, escriben y reflexionan en sus historias como mujeres, como seres sociales y políticos. Sus poesías nos remiten a la resistencia de los pueblos, a la cosmovisión, a la vida cotidiana, así como al lugar donde se transcurre la vida en los pueblos. Todo ello reunido en publicaciones en distintos formatos: libros y CD que nos llaman a mirar nuestro profundo vínculo con la comunidad, lo que somos, y estamos siendo como mujeres y hombres indígenas en este país.

Nichimal k´op. Palabras floridas desde mujeres indígenas

Las palabras floridas o *nichimal k´op* en tsostil o *pejkaj ch'utyaty en* ch´ol, hacen referencias a rituales en los que distintos actores se conducen como intermediadores entre el cosmos y los pueblos. Si bien están asociadas a las palabras discursivas "que se pueden escuchar en los tratamientos médicos: en la solicitud

de bienestar dentro de la iglesia católica; en los actos ceremoniales de autoridades de diferente índole. Antaño en la pedida de mujer se usaba un discurso especializado para que el muchacho encontrara su pareja y compañera" (Ruíz, 2015, p. 50). Según los escritores tsotsiles, entrevistados por Alfredo López (2010), mencionan que aquellos escritores que ya no solamente recopilaron la tradición de sus pueblos sino que:

> (…) se dedicaron a la recreación de la misma (…) aprendieron a escribir diferentes géneros literarios como cuentos, poesía (…) con la finalidad de no recurrir a los prestamos lingüísticos decidieron buscarle un término a la poesía, del cual, se relacionó con el *nichimal abtel* 'cargo florido' relacionado con la fiesta y la reverencia a los creadores. Por ello, le acuñaron *nichimal k´op* 'palabra o lenguaje florido' ya que también la poesía tiene el fin de reverenciar la vida (…) (2010, p. 45).

En los pueblos estas palabras rituales, plegarias, conjuros son evocadas por mujeres y hombres expertos del discurso, los y las que han aprendido en sueños, su vocación de portadores de la palabra, que han aprendido de sus familiares o del despertar propio (Montemayor, 1999). Por ello, las mujeres indígenas que escriben y desarrollan su creatividad a partir de las lenguas indígenas, evocan su memoria como pueblos; memoria plasmada en la entonación de las lenguas, de aquellas que no han sabido pronunciarlas y que hoy, son la puerta del universo indígena.

Varias escritoras tienen como fuente de inspiración a sus madres y abuelas, por ser ellas las más cercanas a la familia, por sus labores de cuidado, e incluso porque las mujeres no aprendieron el español, por lo tanto fueron monolingües en su lengua, lo que les permitió no olvidar las lenguas de sus ancestras.

Las poetas han manifestado que la escritura en lenguas indígenas significa reflexionar sobre la identidad, sobre el papel de las lenguas, del hacer creativo en las comunidades como los rituales,

y que alimenta su visión de mundo. Por lo que la escritura de las poetas no es una creación individual sino de formación colectiva y en comunidad. Escribir en lenguas indígenas no ha sido un proceso fácil, sino que hubo que enfrentar los procesos de castellanización, al español como lengua nacional, por ello, escribir ahora en lenguas indígenas es posicionar la sabiduría, la emoción, el conocimiento de los hablantes, un acto político.

> Por mucho tiempo se ha violentado a las lenguas y a sus hablantes por desconocerlas, por pensarlas inferiores, pienso que entre más las compartamos, entre más las hablemos, éstas tienes mucho más camino por recorrer y podemos, en un futuro, tener a personas que se interesen por ellas y las aprendan y desde lo comunitario es necesario seguir hablándolas, enseñarlas a los niños, no dejar que mueran (Salgado entrevista Nadia López, 2019).

¿Qué papel tiene el racismo en este proceso del despertar creativo? ¿Qué barreras traspasan las mujeres para convertirse en escritoras en sus lenguas? El racismo es la forma que adopta la exclusión, la violencia, la subordinación de los saberes y el desconocimiento de múltiples sabidurías de los pueblos y que se ejercen en la práctica, a través de la violencia física, psicológica, del menosprecio de los hablantes en lenguas indígenas, se concreta en la falta de oportunidades, y en el aprendizaje de las lenguas de los pueblos. Estas son las violencias que vivieron y continúan viviendo los hablantes de las lenguas en México.

Nichimal k´op de Ruperta Bautista Vázquez



Foto: Ruperta Bautista
Imagen recuperada de https://thefunambulist.net/contributors/ruperta-bautista-vazquez

Ruperta Bautista, es una mujer tsotsil, con una larga trayectoria en la escritura en lenguas indígenas. Actriz, escritora y educadora popular. Una mujer comprometida con los pueblos. Sus poemas versan sobre las violencias, la cosmovisión tsotsil y las vivencias del ser mujer.

Ruperta nos comparte su caminar en la ciudad y sus vivencias en un entorno citadino donde lo indígena no ha tenido lugar por exclusión y desplazamiento:

> En realidad, para mí la educación fue muy difícil. Porque en San Cristóbal todas las escuelas primarias son de *kaxlanetik* (mestizos) y para una mujer indígena es súper difícil. Había violencia física y verbal. Pero era el contexto en donde estaba viviendo. Tenía que sobrevivir, porque tomé la decisión de aprender a leer y escribir (Bautista, en Flores, 2020)

Leer y escribir, al igual, que varias mujeres indígenas, era una fuente de oportunidades en tiempos en que las mujeres pocas veces accedían a la escuela.

Ruperta Bautista, fue una de las pocas mujeres indígenas, que a través de sus escritos visibilizó la matanza de 45 indígenas en Acteal, ocurrida en 1997. Ruperta decidió no olvidar.

> Decidí escribir 'Lunes en el pozo' como una memoria, para que no se olvide tan fácilmente. Yo creo que Acteal y el movimiento armado son algo muy importante en la historia de México (…). Las instituciones oficiales no creo que guarden eso en la historia. Eso más bien está guardado en la historia de los pueblos originarios y los pueblos que están en resistencia (Bautista, en Flores, 2020).

Lunex ti ch'enalo'

Ta yunenal ikliman ch-atin ti k'ak'ale
spomtabe xch'uvil me'onetik
jpanmuk'tavanej smakbeik slekil sbek'tal ti osile
sts'ujet no'ox cha'iik ti milvaneje.

Ti ch'uvil xchi'uk syaxal a'maletike
j-ok' no'ox k'ataj ta uk'umal ch'ich'
ti yich'el ti muk' ti kajvaltike yakuxulxa
te xa no'ox xkajet ta sba sts'ubilal ti lajelale.

Junxa yo'nton nopejik talel ti jmilvanejetike
ta sba xch'uletik ti jsa' lekilaletike
a' xchi'ilik pukuj spas yabtelik
lek xvinaj ti a'iel ti milel lajelale.

Ti buch'u lek yo'ntonike, a' stijik jbael ti ti' mukenale
k'okbatik snuk'ik yu'un smantal ti jk'ulejetike
chanavik ta pixbil ch'ixal lumetik
xchi'uk sujbilal milel la staike.

A' la jyil ta sat ti j-anil o'nton ik'e
xchi'uk xch'ich'el ya'lel sat ti osil
smakbeik sat ti me'on untik
ch'och'obtasbil ikomik yu'un sk'ak'al yo'nton tuk'etike.

Lunes en el pozo

En la infancia del día el sol se baña
perfumando el rezo de los humildes.
Una velación cubre el sano cuerpo del lugar,
la mirada traicionera atenta.

Plegaria y humedad de la selva
en minutos se convierten río de sangre,
las alabanzas se visten de agonía
florando en el polvo destructor.

Hombres asesinos marchan decididos
sobre almas buscadoras de justicia:
actúan cobardes y malvados,
se siente su ruido de carnicería.

Los inocentes tocan al portón de la tumba
degollados por el testamento dominador,
caminan en el suelo cubierto de espinas
con su muerte obligada.

Es testigo el desesperado aire
y rojas lágrimas de tiempo
cubren el rostro de los huérfanos
acribillados con odio de ametralladoras.
(Bautista, 2009)

Las mujeres indígenas a través de sus escritos, específicamente desde la poesía, nos trasladan a lugares como la milpa, la comunidad, la tierra donde se conjugan con historias de resistencia como un acto político de memoria que busca posicionar sus demandas como mujeres pero también de las historias de opresión y las estrategias de luchas. En este poema Ruperta nos remite a la tradición oral, al respeto a los ancianos y el papel de los jóvenes en esa transmisión de conocimientos:

Ts'umbal o'	**Herederos de la lluvia**
Molme'eltik jtusanej lekilal xchapbik sk'oplal sts'umbalik	Abuelos protectores de los sueños, hablan con la semilla de la memoria,
ch'ayesbilik te yonton jkaxlantik.	borrada en la tempestad de ideas civilizadas.
Cha' sutik talel li jchi'eleltik yich'ojbik xch'ulel yajval o' sk'ejosbaik batel ono'ox te yutsil malob k'ak'ale .	Espíritu de hombres huracán guardados en el horizonte regresan.
Ants viniketik ch'ulel o'e stsatsubtas yibilik sts'umbalik.	Mujeres y hombres lluvia abonan la descendencia.
Poko' yotolal k'ak'aletik k'ejel komel te sp'ijil totil me'iletik.	Calendario milenario guardándose en la sabiduría de los ancianos.
Sbel sjol yo'ton ach' jch'ieletik chak'ik te ilel li vokolil ch'ayesbil te o'tonale.	Pensamientos de jóvenes chispean regando el corazón de la relegada historia.

Por lo tanto, para Ruperta la poesía "es una herramienta para manifestar la expresión estética y concepción del mundo que tienen los pueblos originarios (…) es un instrumento de sanación del alma y del espíritu" (Bautista, 2019, p. 54-55).

Palabras floridas de Juana Karen Peñate Montejo



Foto: Juana Karen Peñate

Imagen recuperada de https://eltiempomonclova.mx/i/2020/09/5f651b623215d.jpg

Poeta ch´ol, ganadora del Premio de Literaturas Indígenas de América 2020 y es la segunda mujer indígena en ganar este premio. Los y las ch´oles están ubicados entre montañas y ríos en el norte de Chiapas, poseedores de una vasta tradición oral que narra el origen de los tiempos, de las luchas agrarias, de los sueños y de lo sobrenatural (Alejos, 1988), y que continúan trasmitiendo la memoria ch´ol a través de los rituales a las montañas sagradas y a las cuevas, origen de la vida.

Algunos de los poemas de Juana Karen Peñate, en lengua ch´ol, nos evocan la imagen de las mujeres ch´oles, las que habitan los

territorios y en las que transcurre la cotidianidad; esas mujeres de caminar pausado y cambiante, son hoy las que continúan con la tradición oral. Sin embargo, las mujeres han cambiado "anteriormente no participaba (...) porque implica hablar el español y escribirlo. Actualmente (...) algunas dominan bien el español porque se han preparado académicamente, saben leer y escribir en español (...)" (Foro de pensadores y creadores mayas y zoques, 2010: 133).

Por ello, los textos de Juana Karen, al igual que los textos de numerosas poetas que escriben en lenguas indígenas, habitan en dos mundos, un mundo en que piensan y escriben en sus lenguas, y otro, el mundo que ellas traducen al español, en el que no han necesitado de traductores. Ese espacio de poder que las mujeres indígenas, a pesar del racismo, han perfeccionado, no sin obstáculos, casi en el aislamiento. Algunos de ellos es la falta de reconocimiento a la poesía en lenguas indígenas, bastión de los y las hablantes, sigue siendo ubicado en el espacio cultural. Ellas han politizado al mostrar los mundos que a los ojos de los mestizos, mestizas, sigue siendo ajeno, curioso, sino es que exótico.

Juana Karen Peñate, en sus poemas nos muestra esos mundos cambiantes de las mujeres ch´oles que hablan y que crean.

Jk´aba´ mach chän ñäch´älix	**Mi nombre ya no es el silencio**
ISOÑIL MATYE'EL mi ityilel tyi jk'ä'b,	LA MÚSICA de la selva viene a mis manos,
jiñi ityip'tyip'ñäyelk'iñil	el ritmo del día
woli tyi xämbal tyi ityojlel,	camina en mí,
x-xixikoñ its'äkal matye'el	soy mujer aroma de la montaña,
tyoj yik'oty k'uñbä ity'añ xcholo'b: x-ixik,	firme y sencilla palabra ch'ol: x-ixik,
che'bajche' matye'el, mi ixän tyi tyamlel k'iñil,	y como los campos, transcurro en el tiempo,
tyamlel k'iñil woli tyi ñumel yok'oty ty'añ.	el tiempo fluye en mi voz.
Xty'añ x-ixik xäñä,	Camina mujer ch'ol,
ak'ä majlel awuty	concentra tu mirada
ya'ba'añ iye'bal jiñi ja'	en el manantial del horizonte.
ya'i tyi kña'tyibal	Allí, las hojas de tu destino
mi kajel ikolel majlel abijlel.	florecen en mi pensamiento.
Jk'aba'mach chän ñäch'älix.	Mi nombre ya no es el silencio.
	(Peñate, 2002)

El poder que tiene la poesía para quien se deje permear, puede transportarnos a otros territorios, a otras historias. El caso del siguiente poema puede llevarnos a las historias de violencia y terror que se han vivido en la zona ch´ol en décadas pasadas y recientes (paramilitarismo[4], desplazamiento forzado, defensa de

[4] A mediados de los noventa los ch´oles vivieron el contexto de creación de grupos paramilitares, así como el incremento de la violencia por la toma de posiciones políticas tanto a favor y en contra del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), de acuerdo al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, "puedo documentar una cifra superior a las 12,000 personas desplazadas forzadamente como consecuencia de la violencia generalizada, bajo la implementación del Plan Chiapas 94, estrategia contrainsurgente que dio paso a la ocupación militar en la zona de influencia zapatista y creo los grupos paramilitares en la región." (Faro, 2020)

los territorios), historias que han ensangrentado a los pueblos, y en las que han pedido con justa razón la paz.

IP'ÄTYÁLEL IK'MACHAÑBA
mi ipäy ili pañämil che'bajche' sajtyemix,
yajñi'b ipom xk'iñijelo'b
mi isubeñ k'ajk machbä tyajlemix ñajal.

Ak'lel, k'iñ, che' bajche' joñotyolbä k'ajk
mi yojchel tyi iwuty alä tyejklumtyak.

La, ch'ämä tyilel soñ
tsuk'u kolembä ñichim
cha'añ mi ikajel ch'olo'b
ibuty'ob ibäj tyi säplawbä utstyälel.

LA FUERZA de la penumbra
llama al tiempo con ritmos perdidos,
el copal de los celebrantes
nombra a la luz sueños interminables.

La noche, el sol, rayos violentos
en los ojos de los pequeños pueblos.

Ven, trae notas de música,
enciende los cirios.
Que comiencen a llenarse los ch'oles
de ráfagas de paz.
(Ibíd, 2002)

Juana Karen Peñate, al igual que Ruperta Bautista son dos mujeres indígenas de Chiapas que han generado espacios de educación y de aprendizaje. Forman parte de movimiento de mujeres creadoras desde las lenguas indígenas y es preciso leerlas, reflexionar en sus palabras. Ellas viven en sus comunidades e interpretan los significados simbólicos de sus historias, tienen la responsabilidad de transmitir y fortalecer las lenguas indígenas, que asumieron a partir de sus creaciones. Por ello el caminar creativo de las mujeres indígenas es político.

A manera de conclusiones. El fin del ventriloquismo. Mujeres indígenas que se autotraducen

Las mujeres indígenas se han organizado en toda América Latina, hemos conocido sus procesos organizativos y sus declaraciones políticas. Son (somos) actoras políticas con demandas propias, mujeres que se han fortalecido entre mujeres, y que han -y hemos- sanado nuestras heridas coloniales de violencia y despojos. Las brechas que se han abierto para las mujeres indígenas han sido por otras mujeres que caminaron, demandaron, lucharon por cambiar las historias de opresión. Dolores Cacuango en Ecuador, Domitila Barrios y Bartolina Sisa en Bolivia, Ramona en Chiapas, por mencionar algunas de las mujeres que en su momento contravinieron los silencios en que habitaban las mujeres.

Las mujeres poetas, jóvenes en su mayoría, forman parte de esas historias de mujeres indígenas que son fuentes de inspiración, hoy, las mujeres indígenas jóvenes tienen un papel fundamental en el fortalecimiento y la transmisión de las lenguas indígenas.

Las mujeres poetas que escriben, son expertas en sus lenguas, al ser ellas las que se auto traducen al español, las que interpretan sus propias letras, las que transmiten el mensaje. Este espacio de creación individual y colectiva, no necesita de la ventriloquia. Aquí es mucho más claro, ellas hacen uso de su voz, y hablan las lenguas que fueron estigmatizadas. Manuel Bolom, poeta tsotsil y académico al respecto menciona:

> al escribir en tsotsil implica reavivar y conectarnos de nuevo con la historia de nuestros antepasados como parte de un movimiento de recuperación y reafirmación identitarias contemporáneo y el trabajo de la autotraducción comprende la forma de agenciarse en un lugar de sujeto como puente: un ser cuyo cuerpo vive transido por las huellas que deja una vida en el entre-medio de

> dos culturas y lengua en permanente conflicto. Además, que por el simple hecho de realizar una autotradución implica una lucha política y de resistencia ante la muerte de nuestra lengua y que es posible dar a conocer el otro. (Bolom, 2019).

Las traducciones del tsotsil al español, del ch´ol al español, han sido realizadas por mujeres hablantes, mujeres que saben escribir en sus lenguas, que saben el sentido de sus letras y nos las traducen. No son otros quienes traducen, ellas se autotraducen, por ello considero que la poesía escrita en lenguas indígenas tiene un carácter político porque reafirma que los conocimientos de los pueblos, sus narrativas, sus creaciones, las miradas de mundo, de las lenguas habladas por nuestras madres y abuelas perdurará. Es con la poesía escrita por mujeres que esos conocimientos podrán ser transmitidos y, quizás, cambiar la valoración que la juventud tiene ahora de las lenguas indígenas. En ese sentido, podamos llegar a lo que Yásnaya Aguilar señala como la necesidad de crear versiones monolingües en lenguas indígenas y que los hablantes recurran a sus lenguas para leerse (Aguilar, 2019), pero mientras eso ocurre, celebro la autotraducción realizadas por las mujeres indígenas, porque es un acto político en un sistema que ha visto a las mujeres indígenas como dependientes, carentes, necesitadas, para las que hay que crear "mensaje [s] digerible [s] para un 'pueblo' al que se presupone simple, despojado de toda sutileza conceptual o lingüística" (Rivera, 1987, p. 64). La poesía escrita y narrada en lenguas indígenas por las mujeres indígenas es un acto político que debemos fortalecer y aprender.

Bibliografía

Aguilar, Yásnaya (2019). Escribo textos que no puedes leer, septiembre. Recuperado de https://estepais.com/blogs/escribo-textos-que-no-puedes-leer

Aguilar, Yásnaya (2015), Ayuujk: Hablar como acto de resistencia. Recuperado de https://anterior.estepais.com/articulo.php?id=96&t=ayuujk-hablar-como-acto-de-resistencia

Alejos, José (1988). *Wajalix bä t´an*, UNAM, México: UNAM.

Bautista, Ruperta (2009). Lunes en el pozo, en Cantares de Acteal, Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2009/10/12/oja150-acteal.html

Bautista, Ruperta. Poesía en lenguas indígenas desde el sureste mexicano. En, *Lo Lingüístico es político.* (2019) (pp. 39-55). Valencia-Chiapas: Ediciones OnES.

Bolom, Manuel. (2019). Autotraducción: Retos actuales para difundir nuestra palabra. Recuperado de https://www.penopp.org/articles/self-translation?language_content_entity=mul

Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia (2019). *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*, Bogotá: CNMH-ONI.

Cruz Cruz, Emiliana (Ed.) (2020). Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica: contribuciones de investigadores indígenas del sur de México. Honolulu: University of Hawai'i Press.

ECUARUNARI (2008). *Programa de Formación, política y liderazgo. Guía 1. Escuela de Formación Política de Líderes "Dolores Cacuango".* Quito. Ecuador: Nina Comunicaciones.

Espinosa, Gisela, Libni, Iracema, Chautla, Dircio, Sánchez, Martha (2010). *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía.* México: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, Foro Internacional de Mujeres Indígenas.

Faro, Pedro (2020). Desplazamiento forzado en Chiapas: los impactos de la violencia y la impunidad, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. Jovel, Chiapas, México. Recuperado de https://www.rompeviento.tv/desplazamiento-forzado-en-chiapas-los-impactos-de-la-violencia-y-la-impunidad/

Flores, Alberto (2020). Ruperta Bautista: Sin respeto, no habrá reivindicación. *Entrevista, Historias*. Recuperado de https://www.textosur.com/historias/09/02/ruperta-bautista-sin-respeto-no-habra-reivindicacion/?fbclid=IwAR286j3zFhBi7xeHxECh6uqn0ezMVBAWyacxmBTqesA_Yew3vt5dD0DfsK0

Florescano, Enrique. (2000). Género. Identidad étnica. *La Jornada Semanal*, 9 de enero de 2000. 607-661. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2000/01/09/sem-flores.html

Florescano, Enrique (1990). Mito e historia en la memoria nahua. *Historia Mexicana*, 607-661. Recuperado de https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2108/3038

Florescano, Enrique (2020). Memoria indígena. Un nuevo enfoque sobre la reconstrucción del pasado. *Revista Del Centro De Investigaciones Históricas*. 12-13, 43-56. Recuperado de https://revistas.upr.edu/index.php/opcit/article/view/17285

Foro de pensadores y creadores mayas y zoques de Chiapas (2010). Segundo foro de pensadores y creadores mayas y zoques (grupo ch´ol). México: FOCAMAZ, Sna Jtz´ibajom, Cultura de los Indios Mayas, A.C, UNICH.

López, José (2010). Estructura, actuación y multimodalidad en la narrativa personal oral (Lo'il a' yej) de la comunidad tsotsil de Romerillo, Chamula, Chiapas. (Tesis inédita de Maestría en lingüística Indoamericana). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Montemayor, Carlos (1999). Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México. México: FCE.

Navarro, Mina (2015). Mujeres comuneras en la lucha por la reproducción de la vida ante el despojo capitalista: irradiaciones del pensamiento de Silvia Federici. *Bajo el Volcán,* 15, 22, 79-90.

Peñate, Juana (2002). *Mi nombre ya no es el silencio*. Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Biblioteca Popular de Chiapas.

Ruíz, Lucas (2015). *Nichimal k´op: Etnografía del discurso ritual en Larráinzar.* (Tesis inédita de Doctorado en Estudios Mesoamericanos). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.

Rivera, Silvia (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales,* 11, IDIS/UMSA, 49-64.

Salgado, Armando (2019). La poesía es un refugio: Nadia López García. Recuperado de https://ljz.mx/2019/02/11/la-poesia-es-un-refugio-nadia-lopez-garcia/

Velázquez, Verónica (2019). *Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la meseta P'urhépecha,* Universidad de Guadalajara. México: Cátedra CIESAS-Jorge Alonso.

Pensamientos y territorios prietos *queer*

Teorías *Queers* Afrodiaspóricas para un territorio prieto borrado

Tito Mijtans Alayón (Departamento de Economías Decoloniales del proyecto comunitario El Cambalache)

Introducción

En este capítulo expondré algunas de las nociones conceptuales que fui profundizando en la elaboración de la noción *narrativas de desterritorialización antinegras,* en el marco de mi investigación de tesis doctoral, realizada en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, de 2015 a 2020. Así muestro cómo estas narrativas están estrechamente vinculadas a los discursos de blanqueamiento y mestizaje del proyecto nación mexicano y, tal como explicaré en este capítulo más adelante, con la *razón feminista.* De esta forma, las *narrativas de desterritorialización antinegras* toman forma en distintos espacios socio-históricos que dan vida a la cultura mexicana: los discursos del proyecto nación mexicano, las políticas estatales mexicanas y los imaginarios populares.

Dichos imaginarios se han incrustado fuertemente dentro de los discursos formativos e imaginativos de la nación mexicana y de ahí se desprenden hacia otros espacios discursivos como los feminismos. Una vez que estas narrativas se integran a los discursos e imaginarios feministas en México, se alimentan con otras narrativas que proceden de otros procesos de blanqueamiento latinoamericano y del

Norte Global. Así se fortalecen y materializan, por ejemplo, en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y en los Encuentros Feministas Lésbicos Latinoamericanos, y se hacen evidentes las dificultades que las mujeres negras e indígenas han enfrentado para nombrar e insertar en dichos encuentros y luchas feministas las categorías que definen sus experiencias de racismo. De manera similar han sido las experiencias de las mujeres trans y personas transmasculinas racializadas no blancas, experiencias sobre las cuales también reflexionaré en este trabajo.

Borramientos epistémicos

Desde 2015, he vivido en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. En esta ciudad he tenido numerosas conversaciones con otrxs activistas y feministas, quienes han expresado, en espacios públicos, académicos e intelectuales, que en Chiapas predomina una ausencia de gente negra. Estos señalamientos los han hecho, muchas veces, mientras personas como yo nos encontramos en el mismo espacio.

En ese sentido, a lo largo de mi investigación, me he dedicado a buscar con insistencia en las calles las *caras lindas de mi gente negra*[1]; he realizado numerosos talleres sobre los bailes afrocaribeños y he compartido algunos de los aportes de las feministas negras que he leído. Sin embargo, nada de eso ha solucionado el vacío que generó esa frase que asiduamente escuché en San Cristóbal de las Casas, y aún permanece en mí la rabia de saberme borrado por el imaginario popular coleto[2].

[1] Frase tomada de la canción Caras Lindas de la cantante afroperuana Susana Baca. Ver en: Baca, Susana. (1997) Caras lindas. Susana Baca. (CD) New York, Warner Bros Record Inc.

[2] La noción de coleto se refiere a un conjunto de tradiciones y creencias que continúan promoviendo y replicando acciones, iniciativas y paradigmas de blanqueamiento social en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

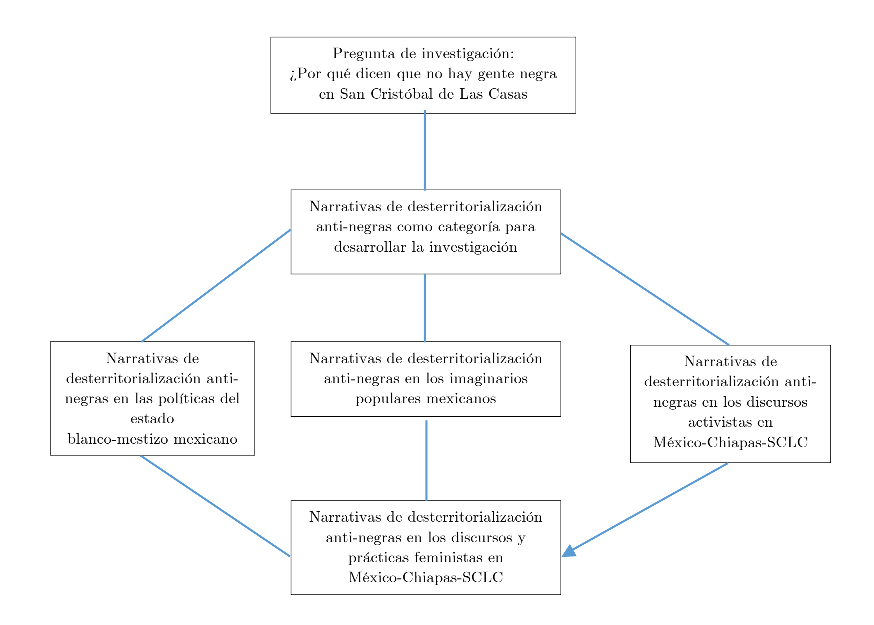
Por eso, algunas de mis interrogantes han sido: ¿por qué dicen que no hay gente negra en San Cristóbal de las Casas cuando yo veo tantos rostros prietos?, ¿este borramiento impacta las teorías, prácticas y epistemologías feministas que circulan en los espacios feministas? ¿Qué efectos tendrá para los feminismos en San Cristóbal estos borramientos epistémicos? Para intentar contestar a estas preguntas, recurrí a varias perspectivas feministas afrodiaspóricas, con el interés de reflexionar en este tipo de borramiento antinegro, especialmente dentro de los espacios feministas.

Para comprender este ejercicio de blanqueamiento y de aislamiento negro utilicé la perspectiva de Katherine Mckittrick (2006), quien explica cómo la geografía tradicional eurocéntrica ha fijado a las comunidades negras en un espacio geográfico específico. Una de esas formas ha sido a través de los discursos, con los cuales se ha borrado y desespacializado del sentido del lugar de pertenencia de las comunidades. De esta forma, la *geografía colonial* ha contribuido a la invisibilización de las movilizaciones de las comunidades contra las formas de escape de la esclavitud, y de posteriores formas de explotación de las comunidades negras y, particularmente, de las mujeres negras por los territorios de Afroamérica. De igual manera, ha ocultado la forma en que las mujeres negras se han apoderado de los territorios y sus efectos.

De esta forma, continué pensando en las *narrativas de desterritorialización* que afectan directamente a las comunidades negras y afrodescendientes en Chiapas y San Cristóbal de las Casas. Este término lo empleé para mostrar cómo las afirmaciones, comentarios e ideas que sugieren la nula o escasa presencia de población negra y afrodiaspórica en estos territorios en la actualidad refuerzan la supremacía blanca. Estas prácticas de desterritorialización además cooperan con el borramiento de los conocimientos de las comunidades negras. Un ejemplo de ello se evidencia en las maneras en que algunos estudios académicos feministas en México y Centroamérica dan preferencia a las aportaciones teóricas e intelectuales negras

que proceden del Norte Global y de El Caribe. Así minimizan y alejan de los centros universitarios los aportes de las mujeres negras del Sur Global, en especial de Afroamérica, de la región centroamericana y de Chiapas.

Mapa conceptual 1. Sobre las narrativas de desterritorialización antinegras. Elaboración propia



Los feminismos afrodiaspóricos

Varias teóricas de la diáspora africana han cuestionado el borramiento de las identidades afrodiaspóricas, debido a que dicho reduccionismo del feminismo negro genera un imaginario de que este es representado únicamente por las aproximaciones de las afronorteamericanas. Por ejemplo, Angelique Nixon (2015),

feminista afrobahamence, destaca que cuando bell hooks[3] en su obra *Remembered Rapture* (2013) escribe sobre lo negro, hace una referencia exclusiva al contexto afronorteamericano. Nixon (2015) critica el punto ciego de bell hooks (1999) quien desestima las diferencias que existen de lo negro, por ejemplo, dentro y fuera de Estados Unidos, así como en Afroamérica y el continente africano. Estas apreciaciones limitadas, impactan el feminismo negro circunscribiendo las posibilidades de producción de esta corriente específica. Así, los estudios feministas de otras regiones de la diáspora africana han enfrentado grandes desafíos por el reconocimiento de sus contribuciones, dentro y fuera del campo epistémico feminista.

Sin la adecuada reflexividad y contextualización geopolítica, la sobrexplotación de las teorías de las afronorteamericanas puede reforzar el imperialismo académico del Norte sobre el Sur Global al imponer definiciones, categorías y enfoques que no provienen de las realidades locales y regionales.

De ahí que ubico la teoría feminista negra norteamericana dentro de un gran marco interpretativo feminista afrodiaspórico. Avtar Brah (2011) explica que el concepto de la diáspora: "comprende las formas históricamente variables de relacionalidad dentro de y entre las formaciones diaspóricas. Contiene relaciones de poder que diferencian y establecen similitudes entre y a través de cambios de constelaciones diaspóricas" (2011, p. 215). En este sentido, "las diásporas son viajes geopolíticos, son espacios diferenciados, heterogéneos, de la construcción colectiva del nosotros" (Brah, 2011, p. 216). Esta idea me conduce a reflexionar sobre las diversidades de los feminismos afrodiaspóricos, que encarnan numerosas posiciones, aportes y preocupaciones que constituyen las aproximaciones de las mujeres negras y afrodescendientes. Dicha idea manifiesta los continuos desplazamientos y desafíos epistémicos desde los márgenes al centro

[3] Escrito en minúsculas para reivindicar la importancia de las ideas que escribía en sus libros y no quién es la autora.

de la teoría feminista. Muestra los viajes dialógicos dentro de la diáspora africana que rompen con la tradición heteronormativa imperialista académica eurocentrada.

El *feminismo afronorteamericano,* entonces, no es la única corriente teórica escrita por mujeres negras para pensarse a sí mismas. Se nutre y expande a través de las teorizaciones afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y africanas. Por ello mi interés está en emplear el término *feminismos afrodiaspóricos* (Figueroa y Arboleda, 2014) que amplía los lugares de producción, los sujetos, las preocupaciones epistémicas, las experiencias que abordan las teorizaciones de las mujeres cis y trans, personas transmasculinas y no binarixs negros y afrodescendientes.

Los *feminismos afrodiaspóricos,* además de la Teoría Feminista Negra producida en el Norte Global, incluyen Afroamérica. Esta denominación reorganiza el continente suramericano, la región centroamericana y el Caribe a través de la experiencia africana y afrodescendiente. Con esta perspectiva, Chiapas se ubica como parte de Mesoamérica dentro de la región afroamericana, por lo tanto, afrodiaspórica. De ahí que los conocimientos que producen las mujeres y sujetos disidentes negrxs en su interior formen parte de los *feminismos afrodiaspóricos.*

Afrocentrismo en Afroamérica

Con base en la posicionalidad crítica expuesta en el apartado anterior, continuaré con la exposición de las políticas afrocentradas. En ese sentido, Patricia Hill Collins (2000) recuperó el término *afrocentrismo* de la producción intelectual del movimiento nacionalista afro norteamericano para referirse a una serie de aproximaciones en la teoría feminista negra. La autora proporciona un panorama sobre los usos complejos de este término dentro de dicha academia. Los inicios de la perspectiva afrocentrista en Estados Unidos se enmarcan entre los años setenta y ochenta del

siglo veinte, vinculado a las influencias del movimiento nacionalista afro-norteamericano. Con el fortalecimiento de los estudios críticos de la raza en dicho país, los usos del término feminismos negros se han transformado como resultado de los procesos de reflexividad y reajustes en torno a su uso. El afrocentrismo se caracteriza por exponer cómo "los descendientes de los africanos han creado y recreado un valioso sistema de ideas, prácticas sociales y culturales que han sido esenciales para la sobrevivencia negra" (Hill Collins, 2000, p. xii).

El afrocentrismo puede analizarse como un ejemplo de esencialismo estratégico (Spivak, 2011) que tiene el objetivo de fortalecer los procesos de autoconciencia de las comunidades afrodiaspóricas centrándose en la recuperación crítica y reflexiva de las formas de resistencia y los conocimientos que poseen, borrados por las políticas de colonialidad.

En Afroamérica, este término está siendo reconceptualizado a partir de las luchas feministas de jóvenes de diversas regiones. Un ejemplo es el uso que algunas activistas e intelectuales feministas afrocolombianas están haciendo del término (Ocoro, 2017). De acuerdo con el paradigma de los orígenes del término en Estados Unidos, el *afrocentrismo* utilizado en las políticas de las activistas y académicas negras colombianas prioriza la investigación, el debate académico, intelectual y artístico de los conocimientos de las comunidades afrodescendientes en Afroamérica, como una política decolonial que contrarresta el racismo institucionalizado y la naturalización de este en nuestras sociedades.

Sin embargo, en esta investigación, el *afrocentrismo* brinda otro espacio para desmitificar la historia negra como la experiencia particular de las comunidades afronorteamericanas y afrocaribeñas. Este término permite destacar, nombrar, ubicar los tránsitos migratorios afrodiaspóricos en la región afroamericana. Así el *afrocentrismo* evidencia el imaginario racista que representa la ubicación de las comunidades negras en localidades liminales, usualmente aisladas de los centros urbanos y que

están asociadas a los enclaves esclavistas del periodo colonial. En cambio, el *afrocentrismo* propone una genealogía[4] y una práctica migratoria diaspórica, de cimarronaje urbano, rural, continental, cultural y de género aún presente en nuestros días. Esta idea rompe con las narrativas blanco-mestizos nacionalistas de países como Argentina, Chile y México que intentan ocultar la población negra que existe en estos lugares y que transitan por estos territorios. Como expuse anteriormente estos discursos también predominan en determinadas regiones mexicanas como Chiapas.

Los términos *feminismos afrodiaspóricos* y *afrocentrismo* continúan con el esfuerzo de incorporar a Chiapas dentro de la región afroamericana a pesar de las continuas formas de desterritorialización antinegras. Con estos términos pongo mi atención en los pueblos negros, en los tránsitos migratorios afrodiaspóricos, en las rutas históricas de cimarronaje y en los conocimientos que se han producido aproximadamente por más de 300 años. Dentro de este contexto afrodiaspórico también se producen y trasmiten los conocimientos que generan lxs feministas, las mujeres y los sujetos que trascienden el sistema binario de género que viven y transitan San Cristóbal.

Mi intención consiste en ampliar el término Estudios Críticos Feministas en Chiapas y Centroamérica (Ruiz Trejo, 2016) de manera tal que incorporen las aportaciones que lxs feministas disidentes-afrodiaspóricxs han brindado a los feminismos en San Cristóbal de las Casas y Chiapas, sin la necesidad de que tengan

[4] En esta investigación empleé la genealogía desde un enfoque feminista. Retomo el concepto de Alejandra Restrepo (2016) en el cual sintetiza que: "la genealogía feminista no se limita a la labor de rescate de las mujeres y acontecimientos del pasado o la narración de lo sucedido de manera lineal. Es por el contrario un ejercicio de reconstrucción de procesos, con mirada de mujeres y feministas y con el contenido político y liberador del feminismo, mediante el ejercicio de ubicación espacio temporal de las otras que no vivieron nuestro presente. La genealogía feminista devela los artilugios del poder patriarcal, es situada y por ello el análisis de contexto es de suma importancia." (2016, p. 13).

que ser procesadxs por las formas de sistematización y traducción que caracteriza al feminismo hegemónico académico.

En este proceso auto-reflexivo quiero seguir pensando en torno a las fuentes de las cuales se ha nutrido el feminismo negro, los constantes diálogos diaspóricos entre feministas de Norteamérica, Afroamérica, El Caribe y las procedentes del continente africano. ¿Cuáles de estas aproximaciones abordan las formas interconectadas en que funcionan el racismo, el clasismo, el sistema binario de género, la heteronormatividad y el colonialismo? Mi intención es comprender cómo *las narrativas de desterritorialización antinegras* también impactan sobre los cuerpos negros *queers* y trans en Chiapas y San Cristóbal.

Sin embargo es importante destacar que, una parte considerable de las teorías feministas afrodiaspóricas, han sido publicadas en los formatos académicos producidas en el Norte Global, en su mayoría en el idioma inglés.

Esta fue una de las razones por las cuales recurrí a teorizaciones producidas en estos espacios, y que hacen urgentes sus traducciones, importaciones y reinvenciones contextualizadas. Sin embargo, retomo estas teorías desde una mirada crítica y reflexiva, teniendo en cuenta cómo los viajes de las teorías de Norte a Sur, están vinculados a relaciones de poder y asimetrías entre lenguajes, regiones y subjetividades, que reproducen lógicas culturales de colonialidad (De Lima Costa, 2013, p.77).

Por otro lado, incluyo las aportaciones teóricas que se encuentran en formatos alternos a la academia occidental, como las prácticas políticas (Espinosa, 2018) en que los sujetos rompen con los lenguajes coloniales, en los acertijos, en las historias que se transmiten oralmente a las generaciones más jóvenes (Christian, 1987). Las reflexiones de Barbara Christian (1987) y Yuderkys Espinosa (Entrevista vía Skype, febrero 2018) muestran la importancia de reconocer y utilizar las teorizaciones que han realizado históricamente los sujetos racializados en las investigaciones feministas.

La Interseccionalidad

En este apartado planteo la importancia del análisis interseccional de la información recopilada en mi investigación. Empleé el trabajo de Kimberlee Williams Crenshaw (1990) para referirme a los aportes de la interseccionalidad a la teoría feminista. Utilicé los aportes de María Lugones (2010) y Mara Viveros (2016) para referirme a las formas "co-constitutivas" (Viveros, 2016) en que funcionan el género y la raza específicamente en el sistema colonial-capitalista y cómo influye en los espacios feministas en San Cristóbal de las Casas.

Así sostengo que la teoría de la Interseccionalidad ha proporcionado al menos dos ángulos de acercamiento a los sujetos racializados, uno nombra las experiencias de los sujetos racializados en Occidente a través de la intersección de categorías de diferenciación socio-económica como la raza, el género, la clase y la sexualidad, entre otras. Por otro lado, evidencia los fuertes y profundos entrecruzamientos entre los diferentes sistemas de opresión como el heteropatriarcado, el racismo y clasismo y los efectos que producen en las vidas y las comunidades que han sido racializadas. Por eso, en este apartado explico la postura que escogí en el enfoque y en la metodología que desarrollé.

En 1989, la abogada feminista afro-norteamericana Kimberlee Williams Crenshaw definió la interseccionalidad para: "señalar las distintas formas en que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras en el ámbito laboral" (Williams Crenshaw, 1991, p. 89). Su interés era romper con los márgenes que tradicionalmente separaban raza y género en las experiencias de las mujeres negras. Por tanto, las formas en que el racismo y el sexismo afectan las vidas de las mujeres negras no podían ser separadas.

El trabajo de Williams Crenshaw (1991) advirtió que las políticas identitarias estaban promoviendo una aparente estabilidad

y fijeza, ignorando los procesos que tenían lugar en las intersecciones entre las mismas. Su interés radicó en investigar sobre la violencia contra las mujeres de color. Para comprender mejor esta situación creó dos subcategorías: la "interseccionalidad estructural", que le permitió abordar "las formas en las que la posición de las mujeres de color en la intersección de raza y género hace que la violencia doméstica, la violación y la recuperación sean cualitativamente distintas de aquellas que sufren las mujeres blancas" (Williams Crenshaw, 1991, p. 90). La segunda categoría es la "interseccionalidad política" que incorporó el debate de la participación política de las mujeres negras en múltiples movimientos, las discriminaciones que se encuentran en su interior y las negociaciones que realizan para no mutilar sus identidades múltiples entrelazadas que integraban sus experiencias de vida (Williams Crenshaw, 1991, p. 90).

Su obra no solamente se circunscribió a las conceptualizaciones sobre las formaciones raciales, sino que además desafió la validez del feminismo hegemónico que sustentaba definiciones descriptivas e ideológicas del patriarcado, de forma tal, que ocultaban las experiencias de las mujeres negras (Isoke, 2016, p. 4). A través de esta categoría de análisis, el feminismo negro creó una herramienta teórico-política para explicar una demanda política histórica que muchas mujeres negras en la diáspora señalaban desde finales del siglo XIX (Viveros, 2016).

Desde la Sociología, Patricia Hill Collins (2004) y posteriormente Viveros (2016) desarrollaron el paradigma interseccional que amplificó el rango de las categorías de análisis como sexualidad, etnicidad y edad, además de género y raza. Este paradigma o aproximación expone que estas formas de clasificación social construyen mutuamente sistemas de poder. Debido a que estos sistemas se impregnan en todas las relaciones sociales es difícil desentrañar sus efectos en situaciones específicas para poblaciones determinadas, que se manifiestan en dos niveles.

El primero denominado interseccionalidad indaga sobre las consecuencias de las estructuras sociales y económicas sobre los sujetos individualmente y tiene lugar en procesos microsociales. El segundo opera en un nivel macrosocial que ella nombró como sistemas de opresión imbricados (*interlocking system of opression*) (Hill Collins, 2000, p. 11). Este concepto definió cómo se organizan las opresiones intersectadas componiéndose por un conjunto de organizaciones de relaciones jerárquicas de poder en cualquier sociedad. Las mismas están contenidas por la disposición de sistemas de opresión intersectados como la raza, la clase social, el género, la sexualidad, el estatus ciudadano, la etnicidad y la edad, lo cual le permite nombrar una organización particular de sus dominios o formas de poder como el estructural, el disciplinario, el hegemónico o el interpersonal (Collins, 2000).

Las investigadoras e intelectuales feministas negras tomaron estos aportes y los emplearon para redimensionar sus definiciones de feminismos. Sobre esto, bell hooks (1981) planteó que el feminismo debe ser:

> No solo como la lucha para terminar con el chovinismo masculino, o como un movimiento que le asegure a las mujeres los mismos derechos que los hombres poseen; es un comprometimiento para erradicar la ideología de dominación que perdura en la cultura occidental en varios niveles, sexo, raza y clase, por nombrar algunos, y el compromiso de reorganizar la sociedad norteamericana de forma tal que el autodesarrollo de las personas prevalezca sobre el imperialismo, la expansión económica y los deseos materiales" (hooks, 1981, en Nixon, 2015, p. 336).

A continuación, presentaré un apartado relacionado con la manera en que la interseccionalidad ha sido retomada y retrabrada en la región afroamericana por autoras críticas diversas que han visto en el concepto una utilidad importante para el contexto.

La interseccionalidad en Afroamérica

Las aproximaciones sobre la interseccionalidad han sido interés de estudio de las teóricas latinoamericanas. Un ejemplo de ello es el uso que María Lugones (2010) le da a este concepto en el artículo "Hacia un feminismo decolonial" para fundamentar su teoría de la colonialidad de género[5]. El enfoque interseccional favorece la articulación entre varias categorías como mujer, negra y pobre. Lugones (2010) explica que esta conjunción no sería posible desde la lógica occidental por su carácter atómico, separatista y dicotómico (2010, p. 111) y destaca la esencia racista y misógina de las instituciones contemporáneas que de otra forma no reconocerían a estas sujetas históricas.

Lo interseccional es fundamental para justificar la relación opresión-resistencia que existe en el sistema moderno colonial jerárquico y opresor que funciona a partir de la borradura de determinados sujetos en Afroamérica. El enfoque interseccional indica que cuando se piensa en la categoría mujer, debido a la esencia blanca y eurocéntrica de la feminidad, solamente se piensa en las mujeres blancas. Cuando uno se refiere a la categoría de raza, es para identificar los hombres negros e indígenas. Las mujeres negras, indígenas "son seres imposibles" (Lugones, 2010, p. 111).

Lugones (2010) desarrolló el término *colonialidad de género*, utilizando un análisis interseccional. La colonialidad de género complejiza la definición de colonialidad del poder de Aníbal Quijano. Para Lugones (2010), el género fue un ordenador social y económico durante el período colonial, así como la raza. Con este concepto nombra los procesos de generización binaria racializados que impusieron los discursos y políticas eurocéntricas sobre los cuerpos indígenas y africanos en América, en especial sobre las mujeres y las identidades de género no heteronormativas.

---

[5] La colonialidad de género denuncia el genocidio de las experiencias no binarias y trans originarias durante la conquista y la masculinización de las mujeres negras, leídas como viragos (Lugones, 2010). La colonialidad de género hace referencia a la imposibilidad de pensar el género separado de la raza y la sexualidad para estudiar las vidas de lxs sujetos racializados.

Con el enfoque interseccional establecí una relación entre la colonialidad de género con las *narrativas de desterritorialización antinegras* en Chiapas. Ello me permitió determinar que la aparente ausencia de las mujeres afromexicanas y afrodiaspóricas en San Cristóbal de las Casas es una expresión de la permanencia de la colonialidad/modernidad en las estructuras ideológicas y discursivas de los movimientos sociales, entre los cuales se encuentra el feminismo.

Lo negro deshace el género: la heteronormatividad, la "racialización" y la razón feminista

> ¿Por qué es tan difícil reconocer a las mujeres trans como mujeres aunque sabemos que el género, especialmente la estructura binaria del género, es totalmente construida históricamente*? Para tomar un ejemplo de la historia de Estados Unidos, las mujeres negras no se reconocían como mujeres reales. Porque eran muy francas, furiosas e insumisas. El siglo XIX reconoció como la verdadera feminidad ser blanca y de clase media, sin reconocer la heterogeneidad del género, como cisgénero, transgénero, género fluido, género no conforme. Todo esto nos previene de luchar contra la violencia que finalmente nos afecta a todos. Las mujeres negras trans en los Estados Unidos son las dianas más consistentes de la violencia, de la violencia individual, violencia extranjera, violencia íntima, violencia de pareja, también violencia institucional, violencia de estado, violencia policial y violencia en las prisiones. Una perspectiva feminista radical nos permite entender que problemas que inicialmente pueden parecer de las minorías y de los marginalizados tienen implicaciones bastas, mayores y centrales.*

Angela Davis, Lectura Inaugural,
Universidad de Costa Rica, 3 de abril del 2018 [6]

[6] Traducción propia

Angela Davis visitó la Universidad de Costa Rica en 2018. Comenzó su discurso explicando el impacto de las políticas imperialistas de Trump sobre el Sur Global y concluyó refiriéndose a las identidades, prácticas sexuales y de género no heteronormativas de la comunidad afronorteamericana como actos indispensables para enfrentar la violencia. Davis (2018) aprovechó el espacio para dar visibilidad a las violencias que están enfrentando las mujeres negras trans hoy en Estados Unidos. Décadas atrás, la intelectual afronorteamericana enfatizaba la relación entre raza, clase y género.

Con el discurso del pasado 3 de abril del 2018 se observa un desplazamiento epistémico que se está produciendo en los estudios feministas afrodiaspóricos, que también están teniendo lugar en el itsmo centroamericano. Davis (2018), cuestionó la construcción social del *género binario colonial* que todavía permanece en algunos enfoques feministas radicales contemporáneos. Nombró la importancia de recolocar en el centro del debate y en la acción política feminista a aquellxs sujetos que se encuentran en los márgenes del sistema binario de género o que lo transcienden.

Este desplazamiento de la profesora Angela Davis por reposicionar las identidades racializadas y antiheteronormativas en los enfoques feministas radicales, me interesa para expandirlo hacia las geografías afrodescendientes del Sur Global, espacios geopolíticos liminales como el Sur de México. Por eso, en mi investigación de tesis doctroal, empleé algunas categorías teóricas como marco interpretativo afrocentrado, cuyo objetivo es continuar profundizando sobre un universo feminista disidente prieto en San Cristóbal de las Casas. Considero que dicho marco posibilita (1) reconocer la diversidad racial que caracteriza al feminismo de la disidencia en San Cristóbal de las Casas, que otros estudios no han logrado exponer, (2) enriquecer los diálogos sobre raza, género y sexualidad que se están produciendo en los feminismos en Chiapas, México y Centroamérica y (3) fortalecer las rupturas con las prácticas etnocéntricas de los estudios

feministas que históricamente se han centrado más fijamente en la categoría de género.

Aproximación al concepto de racialización

Debido a la importancia de las formas de *racialización* que han experimentado varias de lxs feministas de la disidencia sexual en el contexto de San Cristóbal de las Casas, a continuación defino brevemente este término y explico cómo lo empleé en mi trabajo de investigación.

La *racialización* es la práctica sociopolítica que transforma la raza en una manifestación real y determina la distribución de la propiedad, el rechazo o el disfrute de los derechos políticos en dependencia, en el caso de los ancestros de la persona han sido sujetos del trabajo forzado, represión política y social, la migración forzada y el exterminio absoluto (Isoke, 2016, p. 3).

La *racialización* esboza cómo el estado produce identidades nacionales sexualizadas genérico-raciales mediante los procesos simultáneos de dominación y subordinación y las incrusta en los sujetos en dependencia del color de la piel. Lejos de constituir una cuestión natural, las razas se producen a través de mecanismos políticos que construyen formas de desigualdades escritas en el cuerpo. Se producen mediante las leyes, las políticas, las normas y prácticas que categorizan, clasifican, separan y segregan en formas que generan y sostienen el orden social y lo imponen en las conciencias individuales (Isoke, 2016).

En mi investigación utilicé frecuentemente el término *racialización* desde una mirada interseccional, en estrecha interrelación con el género binario, la sexualidad y la clase. Esto me permitió distinguir algunas de las tensiones históricas que se han producido en los espacios feministas de la disidencia sexual en San Cristóbal, así como las diferentes formas en que las feministas

blancas[7] exotizan[8], y hablan por las mujeres negras e indígenas. Recientemente estas políticas feministas hegemónicas se han extendido a las mujeres trans.

Los cuerpos de las mujeres no blancas y no heteronormativas han sido continuamente racializados de manera distinta a los cuerpos de las mujeres blancas (Lugones, 2008). Se manifiestan, por ejemplo, a través de la deshumanización de las mujeres negras e indígenas. Estas formas de *racialización* responden al uso histórico de sus cuerpos como mercancía, animales de trabajo, objetos de investigaciones médicas, la hipersexualización y la masculinización de las mujeres negras, así como la reducción de las mujeres indígenas como trabajadoras domésticas.

Las nociones coloniales que identifican a las mujeres no blancas como bestias, animales de carga o mercancía, se expanden hasta instituirlas como insuficientes intelectualmente. Algunas investigadoras blanco-mestizas y blancas del Norte Global han

[7] Feminismo blanco es una denominación actual para distinguir a los feminismos hegemónicos, el etnocéntrismo feminista. Esta categoría incorpora a los feminismos liberales, universalistas, TERF (Feminismo radical trans exclusionista) y SWERF (Feminismo radical excluyente de las trabajadoras sexuales). La asociación con la blanquitud explicita cómo una gran parte de los movimientos feministas encabezados por mujeres blancas del Norte Global han dejado fuera del sujeto mujer las experiencias de las mujeres prietas del Sur Global y lxs sujetos de la disidencia sexual, como una manifestación de su miopía racial, de clase y heteronormativa. Sin embargo, la definición feminismo blanco va más allá del color de la piel de las feministas, no es una representación de las feministas blancas, sino de las prácticas coloniales, racistas, clasistas y heteronormativas que también pueden ser reproducidas por las mujeres en el Sur Global.

[8] La exotización de las mujeres y los sujetos prietxs es una de manifestaciones de la racialización. Es la impregnación de determinadas características sociales y culturales en la piel de un sujeto por su procedencia étnica y racial. La exotización es otra forma de discriminación racial ya que este tipo de racialización se construye sobre la base de la otredad, a través de lo exótico, lo raro, lo sobrenatural. Algunos ejemplos son las asunciones generalizadas, en su mayoría de personas blancas, de que las personas negras todas llevan “la musicalidad o el ritmo en la sangre”, son pueblos alegres, son deportistas innatos. En el caso específico de las mujeres y feminidades negras, algunas expresiones son a través de la hipersexualización, masculinización de las mujeres negras.

asumido esta percepción racializada de las mujeres no blancas mediante sus políticas de representación, de "hablar por" (Alcoff 1991-1992) y la centralización de sus corporalidades en la teoría y práctica feminista que producen. De ahí que uno de los propósitos de mi investigación consistió en poner especial atención en identificar las formas en que las feministas de la disidencia sexual nombraron estas prácticas coloniales y generaron estrategias para interrumpir estas formas de colonialidad dentro de los espacios feministas.

Por otro lado, durante mi presencia en los espacios feministas académicos en México he escuchado frecuentemente cómo se emplea la categoría mujeres racializadas como un término sombrilla que nombra las vidas de las mujeres no blancas, como un sinónimo del concepto "mujeres de color". Debido a que las mujeres han sido racializadas de diferentes maneras por el sistema moderno/colonial, considero que el término "mujeres de color" debe ser utilizado en marcos analíticos específicos, que no reduzcan los procesos de *racialización* a la diversidad racial, étnica, genérica, de clase y sexual de las mismas.

Por ello, en esta investigación prefiero utilizar el término *mujeres y sujetos disidentes prietxs*, en vez de seguir importando "mujeres de color", término que emplearon las feministas tercermundistas en Estados Unidos para nombrarse a sí mismas. Lo *prieto* es el contrario/otro/monstruo del cual se sostiene el mestizaje como el proyecto corporal-ideológico del colonialismo criollo. Es una forma de clasificación racial del proceso colonial en Afroamérica que se utiliza en Cuba, México, Brasil y Colombia, entre otros países para designar a las personas de piel más oscuras y ubicarlas en los estratos sociales más empobrecidos.

Con fundamente n las políticas de reivindicación decoloniales, como propone el poeta prieto mexicano Betún Valerio (2017), en este trabajo empleo la denominación *prieto* para celebrar las experiencias de resistencia histórica de las mujeres y sujetos disidentes no blancos en Afroamérica. Me interesa redireccionar

un término tradicionalmente ofensivo a las políticas de afirmación y agenciamiento de las mujeres, sujetos trans y no binarios racializadxs. Ante el proyecto moderno-colonial-blanco-mestizo-latinoamericano se yerguen otros procesos de resistencia prieta, que cuestionan la naturalización de la imposición del género binario colonial sobre nuestrxs cuerpxs, "aquí la historia no es universal, es prieta y periférica" (Valerio, 2017, p. 10).

Desde que llegué a Chiapas conocí compañeras mexicanas que en Cuba y otras regiones del Caribe serían fácilmente reconocidas según los imaginarios populares como afrodescendientes, pero en México su designación racial parecía estar envuelta en una neblina, una especie de confusión les dificultaba la apropiacion de sus identidades raciales.

Gran parte de mi activismo en México ha estado enfocado en el reconocimiento de la diáspora africana y de una amplia y diversa presencia afrodescendiente, que debido a las exitosas políticas de blanqueamiento eliminan a la población negra aun cuando está presente en las comunidades, las historias familiares y en la misma piel. Mi activismo se enmarca dentro de un período de autoafirmación de los pueblos negros mexicanos y de reivindicación de derechos políticos que han permitido que, inclusive, en San Cristóbal cada vez más compañeras se reconozcan afrodescendientes.

Para pensar los orígenes de la prietud en México es necesario reconocer el complejo sistema de castas raciales que se inició en la Colonia pero que permanece en la actualidad bajo el discurso amnésico del mestizaje. Al parecer la Revolución Mexicana, la Modernidad y la Cuarta Transformación han logrado borrar las diferencias raciales y sus barreras socio-económicas. No obstante, lxs sujetos que no pueden beneficiarse del mestizaje blanco se encuentran forzosamente localizados en entramados de opresión social. Esta opresión se incrementa aun más si lxs sujetos encarnan identidades femeninas y feminizadas[9].

[9] La profesora Monica Moreno Figueroa ha dedicado una parte importante de su trabajo a investigar la función de blanqueamiento del mestizaje mexicano. Ver en: "El archivo del

Por ello, desde una perspectiva posicional afrodiaspórica, veo el potencial crítico y radical de lo *prietx* como una identidad política floreciente. En el contexto mexicano puede fungir como una categoría sombrilla que recupera las corporalidades más oscuras. Lo empleé para dar visibilidad y abrir la conversación sobre lxs *morenos morenos morenos*, lxs renegridxs, lxs cañas asadas, lxs afroindígenas, lxs sujetos que viven el racismo antinegro cotidiano pero que no tienen referencias culturales, familiares, tradicionales y comunitarias de cómo enfrentar y sobrevivir al mismo.

El sistema binario de género

Dentro del campo de la historiografía se ha desarrollado una corriente feminista negra que estudia a profundidad los efectos de la esclavitud en las relaciones de género y sexualidad de la población negra. La historiadora afronorteamericana Hortense Spillers (1987) expuso que "las condiciones en que se produjo la diáspora africana a través de la esclavitud marcaron el robo del cuerpo de forma deliberada, violenta e impensable desde la distancia, rompió la voluntad del cuerpo cautivo y su deseo activo" (1987, p. 67). En estas condiciones, esta población sufrió la pérdida de sus construcciones de género, el cuerpo femenino y masculino se convirtieron en territorio del manejo cultural y político. Este despojo impuso significados y usos sobre sus cuerpos. Primero generaron un proceso de desgenerización de los cuerpos africanos y posteriormente le imprimieron identidades racializadas de género binario que respondían a la ubicación forzada que ocuparon estos sujetos frente al sistema de producción capitalista/colonial (1987, p. 67).

Sus cuerpos fueron reducidos a ser mercancía, propiedad privada y así sus sexualidades se transformaron en la expresión de

estudio del racismo en México". Disponible en http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n51/2448-5144-desacatos-51-00092.pdf

la otredad física y biológica (Spillers, 1987, p. 67). Estas características se solidificaron en la ideología moderna/colonial, sus representaciones en los imaginarios sociales, en las concepciones epistémicas y políticas.

La propuesta de Spillers (1987) acerca de la desgenerización primaria y posterior *racialización*-generizada expuso que el género binario está imbricado en la esclavitud racial y la colonización. Dos efectos que pudieron identificarse a partir de los aportes de Spillers (1987) que tienen continuidad aún en la actualidad. Este régimen binario produjo el borramiento de los sujetos racializados que trascienden lo binario, así como su producción intelectual. Sin embargo, como efecto rebote del proceso de imposición del sistema sexo-género blanco, para los cuerpos negros es imposible personificar los estándares occidentales de género en toda su magnitud, principalmente las corporalidades disidentes. A pesar del histórico borramiento de las mismas, su re/existencia pone en duda el género binario como un orden natural, por el contrario, evidencia cómo es una ficción colonial que es impuesta sobre los cuerpos a través de tecnologías de terror (Che Gossett, 2016).

Me interesa empujar esta reflexión para ejemplificar cómo dichas corporalidades son borradas mediante estos entrecruzamientos de opresiones. Para ello empleé una reflexión de bell hooks (en Tinsley, 2018). Esta famosa feminista negra sugirió que "dado la persistente masculinización de las mujeres cis negras, todas las mujeres negras deben ser entendidas como *queer* o trans, y "en vez de mirarnos fuera del diálogo de lo queer, deberíamos ubicarnos en el centro de este diálogo" (Tinsley, 2018, p. 33).

Su idea profundizó sobre cómo han sido construidas las feminidades negras desde el poder colonial. Su reflexión me permitió distinguir otros exponentes que aíslan "la feminidad" entendida como un dispositivo de construcción del sujeto mujer y los usos capitalistas de los cuerpos de las mujeres no blancas en

Afroamérica, que demostraron la histórica deshumanización de las mujeres indígenas y afrodescendientes. Entre los ejemplos más paradigmáticos se encuentra la perpetuación de las mujeres racializadas al estatus de sujetos esclavizados. Numerosas investigadoras han expuesto cómo se mantienen estas identidades fijadas a las mujeres negras e indígenas mediante la reducción de las mujeres indígenas al status de sirvientas, trabajadoras domésticas de las mujeres blancas (Cumes, 2014) y en el caso de las mujeres negras como expuso Zora Neale Hurston (1937) "las mujeres negras son las mulas del mundo" (1937). Estos casos evidencian una de numerosas estrategias de desgenerización y posterior deshumanización de las mismas.

Todas estas representaciones se fundamentaron bajo las argumentaciones científicas del determinismo biológico del siglo XIX (Suarez y López Guazo, 2005), que ubicaron al cuerpo del hombre blanco, cis, heterosexual de clase media como la medida de lo humano. Los sujetos que más se alejasen de esta medida serían considerados menos humanos. Con el mismo propósito, los científicos europeos y blanco-mestizos latinoamericanos midieron las cabezas de las personas negras para comprobar el mismo nivel de inteligencia que las personas blancas, realizaron investigaciones para normativizar los cuerpos de las personas racializadas que identificaban que se salían de los canones de su humanidad[10].

Distintos activistas de los movimientos trans han investigado y expuesto los procesos de experimentación, medicalización, patologización y criminalización de las personas cuyas corporalidades y prácticas cotidianas ponían en entredicho el sistema

[10] Algunos de los casos más emblemáticos fue el de Saartjie Baartman, cuyo cuerpo fue minusiosamente torturado por años expuesto en circos en Londres y París, caso al cual también hace referencia Mayra Santos Febres en este libro. Posteriormente de su muerte su cuerpo fue exhibido durante 160 en el Museo del Hombre en Francia hasta que el presidente Nelsón Mandela exigió al gobierno francés que se devolviera el cuerpo de Saartjie Baartman a Sudáfrica para ser enterrado (Mothoagae, 2016). Otro caso emblemático fue la medición del cráneo del general afrocubano Antonio Maceo para corroborar si tenía la misma longitud que los cráneos de las personas blancas (2006).

heterosexual binario de género (Spade, 2016; Snorton, 2019). Estos ejercicios de poder sobre dichos cuerpos son ejemplos de técnicas de reforzamiento de la normativización del cuerpo blanco masculino occidental, que borraron la presencia de estas personas e identidades de la historia y el territorio afroamericano.

Por ello, las herramientas narrativas que se utilizan para borrar a las comunidades y a las mujeres negras, indígenas y prietas están relacionadas con las narrativas de borramiento de las personas de la disidencia sexo-genérica, especialmente a las mujeres trans. Las argumentaciones que se utilizan parten de la misma plataforma del esencialismo biologicista, que se sustentó de las políticas coloniales de monstruizar todos los cuerpos que no respondieran al canon de humano euroblanco.

Es importante tener en cuenta que gran parte de estas narrativas están vinculadas con las ideas normativas de lo que en Occidente se ha considerado como hombre/mujer. Por lo cual, tienen una connotación racial, ya que la norma es el sujeto blanco. El trabajo de varias investigadoras (Spillers, 1987; Oyewumi, 2017; hooks, 2018) sobre las formas en que fueron desgenerizados y posteriormente generizados las personas negras en Afroamérica; la esencia disidente de las mujeres negras y del género negro en toda su extensión (Sharpe, 2016; Tinsley, 2018); el cuestionamiento de la naturalización del género con la re/existencia de lxs corporalidades negras trans (Sharpe, 2016), me permiten afirmar que las narrativas antinegras y antidisidentes, cuando se ejercen sobre personas racializadas de la disidencia sexo-genérica, son unívocas, es decir, se encuentran entretejidas. Por tanto, las *narrativas de desterritorialización antinegras* incluyen los procesos de borramiento de las personas e identidades históricas y contemporáneas disidentes del sistema sexo-género colonial, de las personas trans y no binarias racializadas.

En mi investigación he intentando expandir el término *narrativas de desterritorialización antinegras* como una herramienta

que enfatiza particularmente cómo las mujeres, las feminidades y las identidades trans y no binarias negras, indígenas y prietas han sido borradas del territorio afroamericano.

Los impactos de estos borramientos operan en todos los aspectos de la vida social. Uno de ellos se muestra en las dificultades al acceso, libre participación y reconocimiento de la presencia de dichos sujetos en los movimientos socio-políticos. En mi trabajo destaco el impacto de las *narrativas de desterritorialización antinegras* en los espacios feministas y en la teoría que los mismos producen. Un ejemplo actual son los discursos TERFS, incluso reproducidos por mujeres prietas y no heterosexuales.

Las tendencias feministas más cercanas a los centros de producción eurocéntricos han priorizado las experiencias, las problemáticas de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media. Las experiencias, puntos de vista y problemáticas de las mujeres, sujetos trans, no binarios e identidades queer negras, indígenas y prietas son ubicados en posiciones de menor importancia o total ausencia (Espinosa, 2017, p. 35).

Numerosas formas de liderazgo de las feministas heterosexuales blanco-mestizas, blancas del Norte Global en los espacios de lucha de las mujeres en el Sur Global y en Afroamérica han contribuido a la exclusión de las mujeres lesbianas, sujetos trans y no binarios afrodiaspóricxs, indígenas y prietxs del sujeto del feminismo y muchas mujeres negras e indígenas no se sienten convocadas por el feminismo (Davis, 2018, Lorde, 1995; hooks, 1981; Alexander, 2005). Ésta ha sido una de las observaciones más frecuentes que he hecho en los espacios de la disidencia sexual en San Cristóbal de las Casas, y a pesar de los cambios que hemos impulsado desde las resistencias y las rebeldías afrodiaspóricas, aún queda mucho por hacer.

Algunas conclusiones por ahora

Desde una perspectiva *queer* afrodiaspórica, las teorías y conceptos mencionados en este capítulo me han permitido analizar cómo se materializan algunas dinámicas de borramiento antinegro que permanecen en los imaginarios dominantes en Chiapas, y específicamente en San Cristóbal de las Casas. A partir de la categoría *narrativas de desterritorialización antinegras,* intenté incorporar a San Cristóbal de las Casas dentro de la historia afrodiaspórica (La Maafa, holocausto africano; la generización y racialización como negrxs; la plantación como sistema político-social y económico del colono europeo y sus descendientes; el constante genocidio antinegro).

Esta relocalización geográfica trasciende las demarcaciones geopolíticas modernas/coloniales del territorio mexicano, donde Chiapas posee una dualidad posicional geográfica, es decir, forma parte de la nación de México, por un lado, mientras que por otro es parte de Centroamérica. Sin embargo, ambas delimitaciones geográficas han estado establecidas por los discursos formativos de los proyectos de nación blanco-mestizos latinoamericanos, y por tanto, sus fronteras, al menos, las establecidas por el estado mexicano, cortan violentamente las comunidades de los pueblos originarios.

La perspectiva afrocéntrica, sin embargo, inserta a Chiapas dentro de un mapa prieto de Abya Yala, cuestiona la división política blanco-mestiza latinoamericana y finalmente reconecta este territorio dentro de una perspectiva afrodiaspórica, cuya función es tejer de manera transnacional las historias comunes del Atlántico Negro, la esclavitud, las resistencias y los cimarronajes. Esto implica el empretecimiento de los paisajes territoriales que constantemente han sido blanqueados.

Al realizar este giro geográfico afrodiaspórico es posible comprender los aportes de las mujeres cis, trans, personas no binarias y transmasculinas negras, afrodescendientes y prietxs en

general como parte de las epistemologías negras de Abya Yala y de los feminismos afrodiaspóricos, más concepciones mestizas, que tradicionalmente responden a procesos de blanqueamiento.

Igualmente me permitió exponer cómo se interrelacionan las narrativas de desterritorialización antinegras, con los procesos de generización racializadas del género y las prácticas eugenésicas sobre los cuerpos negros. Finalmente, como resultado, existen procesos continuos de lucha y tensión entre la universalización blanca del sujeto del feminismo y los distintos esfuerzos de disrupción de este, por las mujeres negras, afrocesdencientes, indígenas y prietas y posteriormente por las comunidades trans y no binarias, especialmente las mujeres trans y travestis.

Bibliografía

Crenshaw, Kimberlé (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas*, 10, 172, 171-182.

Davis, Angela (2018). Lección Inaugural de la UCR: Feminismo y transformación social en la era de Trump con la Dra. Angela Davis. (Canal UCR). Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=uOIVQmt7Tsw

Figueroa, Aurora y Arboleda, Katherine (2014). Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. *Universitas Humanística*, 78, 109-134.

Gossett, Che (2016). Zizek's Trans/gender Trouble. *Los Angeles Review of Books*. Recuperado de https://lareviewofbooks.org/article/zizeks-transgender-trouble/

Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciusness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

hooks, bell (1981). *Ain't I a woman: Black women and feminism*. Boston: South End Press.

hooks, bell (2014). Entrevista con Janet Mock. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=rJk0hNROvzs

Isoke, Zenzele (2016). Race and Racialization. The Oxford Handbook of Feminist Theory. New York, New York: Oxford University Press. Ed. Hawkesworth.

Lugones, María (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, 25, 4, 105-119.

McKittrick, Katherine (2006). *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nixon, Angelique. Relating Across Diference: Caribbean Feminism. En, bell hooks y Cliffs, Michelle. Radical Black Subjectivity. En, Abraham, Keshia, (2015). *The Caribbean Women Writer as Scholar*: *creating, imagining, theorizing* (332-373). Florida: Caribbean Press.

Ocoro Grajales, Natalia (2019). *Memorias del despojo. Reconfiguración social y enclaves extravistas en el Norte del Cauca.* (Tesis inédita de Maestría en Antropología Social). Universidad Iberoamericana. Recuperado de https://mx.antropotesis.alterum.info/?=9016

Palacios, Elba, Campo, María, Rivas, Martha, Ocoró, Natalia, Lozano, Betty (Eds.) (2019). *Feminicidio y acumulación global: Memorias del foro internacional.* Cali: Colectivo Otras Negras y ... ¡feministas!

Spillers, Hortense (1987). Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. Culture and Countermemory: The "American" Connection. *Diacritics*, 17, 2, 65-81.

Tinsley-Omis'eke, Natasha (2008). Black atlantic, Queer Atlantic. Queer imaginings of the Middle Passage. *GLQ*, 14, 2–3.

Tinsley, Omis'eke, Natasha. (2018). *Ezili's mirrors : imagining Black queer genders*. Durham, North Carolina; London, England: Duke University Press.

Valerio, Vetún (2017). *Melanina. Baile de Nudillos, corpo-política y Spoken Word.* México: Editorial PalabrAndando.

Viveros, Mara (October 01, 2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista,* 52, 1-17.

Wynter, Sylvia. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation. An Argument. *CR. The New Centennial Review*, 3, 257-337. DOI 10.1353/ncr.2004.0015.

LA POESÍA COMO ESCRITURA DESCOLONIZADORA



*Chi'el K'opojelal**

Sts'umbal ch'ulelalaletik

Sluch sts'ibaik k'opetik ti tsebetike,
ti k'opetike te snak' sba manchuk me x-ech' ti abile,
oy te xlajik ta sik.
Ti tsebetike slok'taik ti k'opetike
te xcha'kux tal yo'ntonik ta sakubel osil.

Te xanav ta osil balamil ti k'opetike,
yich'ojik batel ta sti'il yeik ti osil k'ak'ale:
Ti yutsil sp'ijil k'opetike
te xpas tal ta sat yeloval antsetik.

*Estos poemas son del poemario Chi'el k'opojelal/Vivencias

Vivencias

Descendencia de espíritus

Niñas escriben palabras,
pero las palabras duermen en los años,
algunas fallecen de frío.
Pero las niñas dibujan palabras
que despiertan con el amanecer.

En el universo viajan las palabras,
llevan en sus labios al tiempo:
La esencia sabia de las palabras
se forma en la faz de las mujeres.

Jluchomajeletik

Ti tsebe xchi'uk sk'ob
sluch slok'tabe sp'ijil sjol yo'nton mol me'eletik
yu'un sk'u'iltas ti slumale.

Ti me'ele xchi'uk sp'ijil sjol yo'nton
sluch stsatubtasbe yip tsajal o'ntonal,
sluch ta yaxal kuxlejal ti ach' jnaklejetike,
sluch ta k'anpomanil no ti lametel sikil osil k'ak'ale.

Sluch slok'ta ta lajelal
ti stsatsal yip ach' jch'iele,
ta ik'mach'an no ti slajeb skuxlej ti me'ele.

Ta spixbe sbek'tal stakopal
chavo' antsetik ti osil k'ak'ale
ta xlikatik muel ta ik' ta tok
xtoyatik batel ta yoxlajun kojal osil balamil.

Bordadoras

Con sus manos la niña
borda el conocimiento de sus abuelos
para el vestuario del pueblo.

Con su pensamiento la anciana
borda en hilos rojos el corazón,
la descendencia en azules hilos,
el silencio en hilos color sepia.

Borda hilos quemados
los latidos de una joven,
hilos grises la palpitación de una vieja.

El tiempo entra con tranquilidad
a los cuerpos de dos mujeres
y se lleva a cabo en ellas la asunción
hacia el decimotercer escalón del infinito.

Membelil

Xvinaj xa ta sakil sjol ti ech' xa k'ak'al osile,
xa'ibe sk'ejimol sna'el sjol yo'nton
k'alal sk'ejbe smoton ti ach'jch'iel jkuxlejetike.

Chanav ta sbatel osil k'ak'al ti skuxleje,
yach' mantal jch'ulme'tik slok'ta komel ta sba ach' pop:
"Sk'anme xanak'ik ta sbe ach'ich'elik ti yip jol o'tonale".

Sk'el muel vinajel xchi'uk ti sya kuxul bek' sate,
sk'ej sba komel ta smuil pom ti yip sate,
ti ch'u k'ope ta xvok' talel ta yut snuk'.

Abuela

En sus cabellos descansan los días,
escucha el canto de su recuerdo
mientras guarda regalo de su descendencia.

Su respiración camina por las calles del siglo,
dibuja en nuevo petate joven consejo de luna:
“Sea en sus venas la comunión del corazón
y el pensamiento”.

Ojos débiles dirige hacia lo alto,
guardándose en humo de incienso,
en su garganta brotan palabras sagradas.



¿A DÓNDE VAS?

•

¿A dónde vas niña?

Voy en busca de mi padre
necesito su ternura
hace falta que me sostenga
y me eleve por el cielo
como una tierna codorniz

Que volvamos a travesear con mi trompo
que saque su capirucho
que me enseñe a jugar

Que vayamos al campo a recoger muchules
que darán calor a nuestro espíritu
y alimentarán nuestros cuerpos

Estoy lista para acompañarle a la tapisca
aquí están nuestras redes enrolladas
esperando ser llenadas de mazorcas de colores

En la cocina de mamá
han bajado el apaste
han lavado las piedras de moler
están pelando las papas criollas
mientras el brazo de la piedra
no para de triturar
el tomate
el achiote
la cebolla
el comino
y los ajos

Allí está la abuela
con sus largas trenzas plateadas
soñando con el hijo que añora volver a ver
volver a abrazar
antes de partir

Ella con hondo amor
limpia sobre su delantal
las hojas de maxán
que envolverán los tamales
que tanto regocijan a mi padre

• •

¿A dónde vas niño?

Voy en busca de mi madre
y con suerte
en busca de mis hermanos

Añoro sus abrazos
necesito su calor
debo alimentar mi alma
que se está secando
lentamente
día a día
como un ciprés desabastecido de agua

Inicio el camino
para acabar con este vacío que me asfixia
cada noche
cada amanecer
cada hora
cada segundo de mi vida consciente

Llevo conmigo
las fuerzas de mi tierra para caminar
y los deseos intensos para
escalar
traspasar
o destruir
cualquier muro que construyan
en mi caminar

Nada me detendrá
ni un largo camino
ni la silenciosa soledad del anochecer
o la incertidumbre del amanecer

Nada me detendrá
ni el hambre
la sed
el cansancio
ni mis pies callosos

Ni las absurdas advertencias que no comprenden
mi dolor
angustias
deseos
necesidades
ni mis sueños

Nada podrá detenerme
ni una ley indescifrable
ni una advertencia en el camino
ni una patrulla que ataca
ni una jaula fría
ni la cárcel misma
nada
nada
nada
puede contra el amor que duerme en mí

• • •

¿A dónde van niñ@s?

Huimos
nacimos aquí
pero no tenemos nada aquí
no tiene caso seguir donde nos han arrancado la raíz

Donde no hay esperanza
donde se respira incertidumbre
donde no sabremos si presenciaremos el ocaso
de cada día

A quienes amábamos se ha marchado
quienes nos amaban han partido

Nos han dejado
pero prometieron que volveríamos a encontrarnos

Se marcharon por nosotros
por nuestro bienestar
por una vida mejor
por la educación que nunca tuvimos
por la casa incomprable
por darnos lo que ellos no alcanzaron

Nos ofrecieron la bicicleta que nunca tuvimos
nos explicaron que seríamos felices
que la separación sería compensada
porque alcanzaríamos lo soñado
lo negado
lo ajeno y
lo ansiado

Tras ese sueño vamos
tras esas palabras pronunciadas
que están selladas en nuestras mentes

Con esas promesas crecimos
con esas palabras cerramos los ojos
cada noche
con esos mensajes despertamos
deseando que cada amanecer
los convierta en realidad

• • • •

¿Qué a dónde vamos?

Vamos tras las promesas no cumplidas
que esperan por nosotros
tras el autobús que nos transporte a los seres amados
que nos deje
hasta donde están ellas
hasta donde están ellos

Vamos tras la esperanza que nos una
a nuestras madres
a nuestros padres
que nos lleve a conocer a nuestros hermanos
que nos acerque a los seres que nos trajeron al mundo
porque sabemos
que nos siguen amando

Vamos tras el tren que nos lleve con su silbido
con su marcha
con su carga
hasta los seres que nos dejaron

Que nos transporte
rápidamente
hacia donde viven
hacia donde trabajan
hacia donde están nuestros progenitores
que un día
nos arrullaron

Vamos tras el puente que nos una
a nuestras madres
a nuestros padres
que nos permita jugar con nuestros hermanos
que nos acerque a quienes nos alumbraron la vida
porque sabemos
sentimos
que
a pesar de todo
nos siguen esperando
nos siguen llamando

Al igual que nosotros
nuestras madres
nuestros padres
nuestros hermanos
esperan
añoran
lloran
por nuestro reencuentro

Santa Bárbara, California
10 de diciembre de 2020



Sk'ob uni sk'op leon

Sk'op Jun uni yanal te'

¿Bu'ch'u-un ti Bu'une?

Huuuj bun-une ja' jb'i sk'om uni le-on

Toj k'ubil kuni ba, xi tususet no-ox, xkuxet-no-ox ko'onton, bak'intike xi ak'otaj ta tse-imol

Bu'une ja' jun yanal te'un pechelun ta ch'ul banamil

Mu'yuk buch'u xi slikesun ja' no-ox epal risanoetik xpech'ikun ta tek'el

Ja' ti mu'yuk k'usi xi tun-o yu'unik –o.

Mu'yuk buch'u snopun ta sjol ta yo'onton, ti jsat kelobe ti snopike mu'yuk k'ux-xka'i,

Pe oy jch'ich'al-ek ti ta k'elele ja' no-ox bats'il yanal te' un, ak'o me snopike mu'yuk kux-lejal ku'un pe oy jkuxlejal -ek.

Ha pe hoy k'usitik ku'un –ek chek' k'ucha'aloxuke hoy lajuneb sni' k'om –ek ta xpach'omal sin'k'omtak te'oy ti snopobil ku'ek ta sb'ejel sjol ko'onton xchi'uk ti ch'ich'ele-

Ep' k'usitik oy ku'un- ek' lek yoxun, sts'aylajan ti jbektale xku-chet jolko'-on lek-ox xkai' xi ak'otaj

Ja' chabun xkuxetel ko'on jech oxal mu'yuk buch'u sventa-un,

ja' no-ox sk'elikun k'ucha'al k'aepun.

Mu'yuk jkuxlejal chi yilik pe oy kuxlejal-ek ta xanab jch'ichel -ek ta sjunlejil jolko'onton ja' kibel-ek

Xchi'uk ti jbakil take ja' yak'ojbuk yibtak' ja' k'ucha'al xpuket ti ko'one, xchi'uk ti kibele ta ch'ul banamil.

Bu'une ta jk'an -ek chi yich'ik ta muk' tunkunuk yu'unik -ek, oyuk lek ich'il ta muk' lek xi ch'iek jech'

k'ucha-al yantik nichimetike buy chak'ik xnichike ti jbi bu-un ja' sk'om le'on pe muk'yuk

buch'u xojtikin sk'elun ja' ti muk'yuk xkak niche jech' oxal xchi'uk mu'yuk xka'k jsat ja' no-ox naka

yanal te', mu'yuk yip mu'yuk spersa ti ko'one cha'i p'ajbil ja' ti yo bats'i yanal te'une yaxal te'une mu'yuk xkak' jnich'tak.

jnichimal mu'yuk, buy xnichimaj ti sna'il ku'une. K'alal me k'ot ta lok'el ti jun vinike ja' no-o chi sk'okun ta

xmachita, xpech'ulanun ta tek'el sjipun yalel ta yalubaltik mu k'usi xitun yu'unik –o jech-oxal

mu'yuk buch'u sk'an slikesun.

Ak'ome me xi a-babet mu'yuk chayikun tey xkal chaju chaju chaju mi ja'uk xayikun k'ajomal x-

iliniku'un ja' ti uni yanal te'une, yok sk'om le'onun ta xkat ko'onton, ti bak'intik lekno-ox ya'eluk ja'

kolyal ti jb'ie, ma'uk yak'ojik jbi ti viniketike vu'un sk'om le'onun ja -ja-ja li'e ja,' sk'op kayej jech'

bi'il ta sbi'iltasikun xchi'uk ti jbi-lie pe uts'in tabilun ja' ti yo yanal te'une mu'yuk jb'ontak ja' ti mu'yuk

Lek kuni nich' jech' cha'i ti jp'etal jtakipal ti mu'yuk, pe oy snopop'il ku'un xch'iuk ti ko'ontone ti li'e ja'

slo'il yayejal ta sventa ti antsutike jech' k'ucha'al ti mo uts'intale

ta skotol antsetik ta sb'ejlejil

banamil ta jujun chob kuxlejal yu'unik li antsetike ja' jech ti kuxlejal li'ta yosilal Méjiko-e xchi'uk ta Chiapa.

Ja' jech kolabalik vinik antsetik

Manita de león[1]

¿Quién soy yo?

¡Huuuy! ¡Soy la manita de león!

Soy bella, soy alegre y bailo de repente

Soy una hoja caída en el suelo, nadie me levanta,

Y muchas personas me pisotean, me ven que no valgo nada

Nadie se preocupa por mi rostro, piensan que no me duele nada

Pero sí tengo sangre también. Me ven una hoja simple, piensan que no tengo vida. Pero, sí tengo

vida también, me duele como a ustedes, y por eso soy la manita de león. Tengo mis cualidades de

diez dedos la palma de mis dedos. Ahí está mi mente y mi corazón y mi sangre. Tengo muchas

cualidades soy verde, soy brillosa, soy alegre, me gusta bailar,

[1] "Manita de león" es una planta común en los Altos de Chiapas, así como en el sur de México y en otras partes de Centroamérica. La "manita de león" suele ser utilizada como planta medicinal para curar enfermedades del corazón, diabetes o presión. Aún cuando posee reconocidas propiedades medicinales, se le considera "mala yerba", ya que es una planta que es muy abundante, por ello está siempre expuesta a ser eliminada.

eso me hace feliz también. A nadie

le importo, me ven como una basura sin vida, pero si tengo venas, corre sangre alrededor de mi

mente. Y mi corazón es mi raíz y mis huesos son los que me sostienen, me producen raíz para que

yo retoñé mi raíz en la Tierra. Yo quisiera que me respeten, que me valoricen, que tuviera derecho

de crecer como las otras plantas y flores. Mi nombre es manita de león, nadie se voltea a verme,

como no doy flor, no doy fruta, me ven, una hoja simple, sin poder, sin hablar, mi corazón se siente

despreciado por ser hoja verde, por ser hoja simple, por no tener mi flor, por no dar lujo y cuando

llega un varón me machetea, me corta, me pisotea, me avienta en un barranco. No valgo nada para el

varón, es por eso por lo que nadie me quiere. Aunque grito, decía yo *chaju*, *chaju*, *chaju*, no me escucha nadie, solamente puro me desprecian, aunque grito, lloro, nadie me escucha, decía yo *chaju*, *chaju*, *chaju*. Ni con eso me entienden, se molestan de verme, como soy una hoja manita de león, me

siento muy triste, pero estoy orgullosa porque mi a apellido es bonito gracias a mi nombre y no a

los científicos, soy manita de león ja ja ja, eso es. Mi historia, soy bautizada con ese nombre y

bonita discriminada por ser hoja verde, por no tener colores, por ser fea, lo siente mi cuerpo que

nadie lo quiere, pero sí tengo mente y corazón. Esta historia sobre una plantita es una comparación

de la violencia y discriminación que viven las mujeres en diferentes localidades de los Altos de Chiapas.



Agrietando lo insalvable

Cuando la noche cae y los perros te lamen las heridas
cuando el silencio kuo desborda los cráteres de la luna

la luna madre
la luna tierra
la luna hija
la luna *too yata*.

Cuando los halcones lloran y se pierden luchas galácticas

luchas ancestrales
y viejas amigas lobas aúllan

cuando presientes lo insalvable y tomas de la mano al ojmí

te depuras de a sudores verdes

te depuras de madera roja
desmantelas tu pasado y brincas
abrazas los mil soles perdidos
insistes, aunque el alma diga lo contrario
te asustas y abrazas las piedras
tocas el suelo y cierras lo ojos
te cuentas volando y solo navegas.

Así, entre *t´upuri* y sal migrante

así, entre palabras que no te tocan
así, entre cordones podridos y falsas verdades

así, entre olores fangosos
eléctricos
así, entre marcas profundas
desmedidas

así, entre sombra *axkakak* también encuentras

también sostienes
también transformas
también olvidas.

Auto-regeneración

Me llevó unas horas darme cuenta en donde estaba parada

mientras la polifonía me atrapaba

supe que estaba nadando en el mar del autoengaño.

Corré que la ola me alcanza
brincá que la barda es de espuma
luchá que el color se desborda
y la sombra está fija.
De dolor se enraízan las plantas
de pies a cabeza
y de tierra al *iluikali.*
Yoloyotl multicromática
yoloyotl siempre acertada
yoloyotl ya te creí
yoloyotl pensé en huir
huir apagando tu voz
tu voz que habita en mi vientre
tu voz que retumba en mi espalda.
Yoloyotl con tambores te palpo

yoloyotl me asusta existir
apretá que la vela se apaga
colocá tu cabeza morada
tu sombra y tu hamaca
tus nidos de miel.
Cantá morenita querida
cantá que la noche está aquí
a tus pies le cobija el suspiro
y la vieja silueta que está por morir.

Reflexiones finales

Marisa Ruiz Trejo (UNACH)

■

Los capítulos de este libro registran una parte de los temas abordados actualmente por las teorías sociales críticas y por pensadoras, académicas y activistas en Chiapas, Centroamérica y El Caribe. Desde otras formas de entender la academia y con una amplia comprensión de la violencia patriarcal y neocolonial, los textos retoman denuncias sobre las injusticias y las lógicas coloniales, racistas y heterosexistas, reflejadas a nivel epistemológico, ético, metodológico, político, ético, social y hasta metafísico. Así también los textos tratan sobre las resistencias y sobre cómo algunas emociones, tales como el dolor, el sufrimiento, la tristeza, pero también el amor y la esperanza, han impulsado las luchas de las mujeres indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales en Abya Yala. Además, constituyen propuestas enfocadas no en el análisis clásico de la otredad, sino basadas en la auto-observación, auto-reflexión, auto-etnografía y conocimiento de las distintas posiciones parciales y situadas desde donde se habla, para registrar, documentar y analizar el racismo, el sexismo y otras intersecciones.

En ese sentido, antes de cerrar este libro, me interesa destacar algunas de las contribuciones de las autoras en su conjunto a los distintos campos de estudio (antropológico, histórico, sociológico, estudios culturales, literarios, entre otros). De esta manera,

los aportes de este libro expresados en distintos registros (académico, poético, literario e incluso pericial) me permiten señalar al menos cinco puntos a través de los cuales se enuncian algunos de los trabajos: epistemologías feministas y decoloniales; propuestas senti-pensantes, interpretaciones desde lenguas no imperiales/coloniales, procesos de memoria, justicia y verdad.

Epistemologías feministas y decoloniales

Desde que los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales comenzaron a desmontar los discursos dominantes de las disciplinas, así como las narrativas del feminismo eurocentrado y universalizante, se hizo evidente la diversidad de propuestas epistemológicas y metodológicas que otorgaban una autoridad epistémica a las mujeres indígenas, afrodescendientes, disidentes sexuales, entre otros sujetos de investigación.

El conocimiento encarnado, colectivo y experiencial se convirtió en un aporte importante de los estudios feministas decoloniales a las teorías sociales críticas y, en los capítulos de este libro, dichos conocimientos constituyen un punto de partida. Algunas de las autoras ponderan la importancia de hacer de las reflexiones propuestas transformadoras. Además, la experiencia vivida es un elemento indispensable para los análisis e interpretaciones. En otros textos, la reflexión colectiva, las perspectivas dialógicas, co-labor, la co-producción de conocimiento, así como el conocimiento disidente y rebelde desplaza esa separación estricta entre sujeto de investigación y objeto de estudio, planteada en la investigación más canónica, y plantea al sujeto investigador en el mismo plano explicativo que el sujeto investigado.

Uno de los elementos compartido por todas las autoras de este libro es la referencia al *lugar de enunciación* desde donde habla cada una. Esto significa romper con las formas del canon

dominante androcéntrico de producir conocimiento desde "ninguna parte" y reivindicar la importancia del punto de vista de las mujeres y feministas diversas, así como de otras formas de existencia, cuyas perspectivas pueden combatir las ignorancias sobre el racismo, el sexismo y el neocolonialismo. Situar el lugar desde donde se habla permite explicar la experiencia vivida como mujeres valientes frente a situaciones difíciles, como hablantes de lenguas no coloniales y con trayectorias difíciles, e incrementar la objetividad y la reflexividad.

Además, los textos de este libro plantean posicionamientos heterogéneos para analizar e interpretar las distintas opresiones y violencias, así como metodologías originales y creativas cuyos objetivos son transformar la manera en que se produce el conocimiento, recuperar memorias olvidadas, espiritualidades y ontologías diversas. Los capítulos nos enseñan la existencia de distintas formas de investigación más allá de la academia, desde las organizaciones políticas y sociales, desde los espacios de creatividad, literarios y de sanación. La búsqueda de la sanación del dolor y del sufrimiento vivido es un elemento particular de los movimientos de mujeres indígenas, afrodescendientes y no binarixs, y va más allá de la psicología social con sus formas de medicalización ordinaria. Así los textos de este libro muestran una combinación de los métodos más clásicos de la investigación científico social, con herramientas creativas y originales de análisis y reflexión.

Otra de las apuestas del conjunto de textos es reconocer la producción de conocimiento en formatos novedosas de hacer investigación tales como la poesía, el ensayo u otras formas artísticas, aunque sus desarrollos no se hagan en el campo de las universidades o de la academia. Estos otros formatos dan posibilidades de expresar no solamente pensamientos sino ideas asociadas al corazón, debido a que pensar está vinculado al sentir, y a su vez se relaciona con la conexión de algunas autoras con la naturaleza, las plantas, los árboles, los pájaros, las montañas, los ríos y la tierra.

Por todo ello, los capítulos de este proyecto se caracterizan por reunir formas vigentes de hacer teoría científico social comprometida y responsable con la producción local de conocimientos, los activismos alter-anti, los procesos críticos y de transformación social.

Propuestas sentipensantes

Debido a que algunos textos plantean narraciones autobiográficas y diálogos intersubjetivos, varios de ellos retoman las emociones como fundamentales para analizar los procesos y prácticas diversas, pero sobre todo constituye un punto de enunciación particular del giro descolonizador y feminista en Chiapas, Centroamérica y El Caribe. Este punto de enunciación es latente a lo largo de todo el libro. Esto podría explicarse a través de la noción de "*Snopob'il ta sjol yo'ntonik li bats'il antsetike*" de Juana Ruiz Ortíz (2019), una noción del tsotsil referente a diversos términos como: "*slekil snopob'il*" que podría interpretarse como encontrar los conceptos; "*slekil sjol*" de buena memoria; "*slekil yo'ntonik*" parecido a "buen corazón"; "*slekil sb'el yo'ntonik*" referente a los contenidos en el interior; "*sjol*" parecido a "cabeza".

Para Juana Ruiz Ortíz (2019), "*sjol*" se asocia al hombre y al padre de familia. Si no tiene "*yo'ntonik*", similar a "corazón", "*sjol*" no está completo. Por eso, el funcionamiento de "*sjol*" requiere "la cabeza del corazón". En ese sentido, Juana Ruiz Ortiz (2019) plantea la noción de "*Snopob'il ta sjol yo'ntonik li bats'il antsetike*" porque lo que las mujeres verdades o "*bats'il antsetike*" piensan y narran lo hacen desde sus corazones y por eso se dice que "el pensamiento está en el corazón de las mujeres verdaderas".

Tal como se ha podido apreciar en el libro, las autoras otorgan un lugar importante a estos senti-pensares, que conectan a las mujeres verdades con la naturaleza, las plantas y los árboles

que muchas veces sirven como medicina para curar. No se trata de un libro común, sino de un proyecto de diálogos sostenidos entre mujeres indígenas, afrodescendientes, feministas, disidentes sexuales, mestizas críticas, artistas y poetas de distintos campos, en los que la diversidad y la pluralidad de perspectivas han sido un elemento determinante para revelar la lucha de todas las mujeres, feministas y experiencias no binarias por otros mundos posibles.

Interpretaciones desde lenguas no imperiales/coloniales

Constantemente encontramos trabajos realizados por antropólogos, historiadores o sociólogos que provienen de fuera de las comunidades y que analizan las dinámicas socioculturales. Paralelamente, existen muchas investigaciones elaboradas por mujeres indígenas y afrodescendientes en Chiapas y en Guatemala en distintos formatos. Por eso, algunos de los textos de este libro generan una ruptura con las investigaciones dominantes al poner atención en las personas que viven en los territorios, que realizan un registro riguroso de las prácticas culturales de sus propias comunidades, y construyen representaciones más cercanas de la realidad en lenguas no imperiales/coloniales.

El hecho de documentar y hacer registros como parte de las comunidades posiciona las memorias y los conocimientos desde otro lugar en el que más a menudo existe un interés genuino por hacer una devolución de la información obtenida a las personas. El cine, la fotografía, el teatro, la poesía, las novelas, la radio, formatos creativos diversos, el twitter, facebook y otras redes digitales están teniendo un rol muy importante en las formas de regresar los trabajos documentales a las comunidades, al ser formatos que permiten comunicar los resultados de manera inmediata y sin recurrir únicamente al discurso escrito en texto en lenguas coloniales que frecuentemente dificulta el acceso de las personas a las investigaciones.

Las lenguas no imperiales/coloniales contribuyen a la construcción de las identidades socio-culturales que definen quiénes somos y quiénes no somos. Algunas lenguas como el español han sido promovidas por los estados nacionales en América Latina y el Caribe con el fin de controlar, dividir, alienar o asimilar a las poblaciones.

En México, el proceso de la revolución mexicana y de la generación vasconcelista, así como el proyecto de nación mestizofílica, plantearon la mezcla de varias culturas. Al igual que en otros países de América Latina y el Caribe, este proyecto invisibilizó las lenguas no imperiales/coloniales y se erigió en un imaginario de mestizaje y de "blancura". En algunos países como Guatemala se negó por completo la identidad mestiza, se polarizaron las identidades (blanco versus indígena), y así se fue conformando la ladinidad en oposición a lo indígena. Los modelos de nación no han sido iguales en todos los países, sin embargo, el dominio del español y el portugués ha sido ampliamente difundido en el espacio académico y de producción de teoría científico-social, por lo que en este libro recuperamos algunos textos escritos en lenguas no coloniales.

Memoria, justicia y verdad

Las múltiples violencias han sido otro de los análisis transversales en este libro, así como las distintas violencias producidas en el conflicto armado interno en Guatemala, pero también las violencias epistémicas y estructurales que han enfrentado las mujeres indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales frente a la formación histórica de los grupos dominantes y sus prácticas en América Latina y el Caribe. Estos grupos siguen imaginando a los pueblos diversos como "atrasados" y "subdesarrollados", asociándolos con su composición étnica y con los vestigios del pasado. El racismo ha operado como una ideología que se ha

extendido entre los grupos sociales dominantes y que en lugares como en Guatemala llegaron a producir un genocidio.

Entre 1979 y 1980, Marta Casaús Arzú (1992) realizó una encuesta entre las 22 familias con mayor poder de Guatemala, aquellas que concentraban la mayor riqueza y dominio político y social, pero también el mayor número de redes interfamiliares. Para Casaús (1992), en la auto-identificación, y en la adscripción étnica es en donde empieza a operar el principio discriminatorio hacia los pueblos indígenas, por considerarse los grupos dominantes biológicamente blancos puros y sin mezcla de sangre. Una gran mayoría se consideraban blancos, debido a su ascendencia española o europea. En sus propias representaciones, sus antepasados lejanos europeos son los que les conferían la identidad como blancos. Incluso algunos de ellos llegaron a mostrar "pruebas" como los certificados de pureza de sangre, así como poseer el grupo sanguíneo "0" negativo, como prueba de su ascendencia vasca y de la ausencia de mestizaje, argumentos evidentemente falsos. Hoy sabemos que las "razas" no existen, que fueron un invento del siglo XIX para controlar poblaciones, pero lo que sí existe es el racismo biológico.

Entre 1982 y 1983, el gobierno de facto de Efraín Ríos Montt realizó una campaña de exterminio contra los pueblos indígenas en Guatemala, asesinando a más de 30 mil personas, particularmente a ixiles, q'eqchi', kachiqueles y achis. Bajo las premisas de las élites de poder arriba mencionadas, Ríos Montt equiparó a los pueblos indígenas con comunistas, demonios, generando un nuevo estereotipo, la demonización de los indígenas por su participación política y por su idolatría, así como un genocidio.

Estos sucesos ocasionaron que la memoria y la justicia se convirtieran en temas de análisis y de intervención para muchas de las investigadoras que elaboraron investigaciones comprometidas con las víctimas del conflicto en los años posteriores, tales como Marta Casaús, Yolanda Aguilar y Victoria Sanford, coautoras de este libro. La recuperación de la memoria y los juicios

contra exmilitares se convirtieron en actos simbólicos para la memoria y para la dignidad de las vícitmas y para sanar los corazones dolientes.

Así también, las violencias históricas y de opresión se han ido complejizando y las mujeres en defensa de la vida y de los territorios se han movilizado en redes nacionales, latinoamericanas y globales y han construido alianzas en contra de la instalación de mineras y otros megaproyectos. Activistas afrodescendientes, indígenas y feministas de Guatemala, Honduras, México, Bolivia, Ecuador y Standing Rock han intercambiado estrategias contra las fuerzas globales y sistemáticas de las agendas mega-extractivistas, que empujan a las conexiones entre distintas luchas en todo el mundo, debido a que los efectos impactan en sus propios cuerpos. Los estados y empresas extractivistas tratan los territorios como tratan los cuerpos de las mujeres y viceversa, tal como se narra en los relatos de las Mujeres de Mamá Maquín que aparecen en este libro como una muestra más de los deseos de justicia.

Algunas mujeres indígenas, afrodescendientes y feministas diversas han producido un giro decolonizador y antirracista en las reflexiones investigativas sobre las memorias diversas que confrontan las narrativas históricas dominantes de las Ciencias Sociales. Todas ellas hacen en sus relatos sobre el pasado colonial otras metáforas críticas del mundo, aunadas a entidades no humanas como los territorios, los ríos, el agua, las montañas, los árboles, el fuego, la tierra, entre otros. Ellas redefinen las geografías, los lugares de la memoria y las nociones espacio-temporales a través de recuerdos y experiencias de larga data, lo que les ha permitido actuar con mayor respons-habilidad ante las emergencias.

Cuerpos-territorios

Los trabajos de algunas autoras de este libro contribuyen a reconfigurar las Ciencias Sociales en América Latina y el Caribe en medio de la sistemática dominación de la tierra y del asesinato de los "cuerpos-territorios". Las protectoras del agua, del aire, de los bosques y de las montañas, guardianas de la sabiduría y de la memoria, han sido mujeres valientes de distintos territorios que han luchado, resistido y denunciado las distintas afecciones que la humanidad ha infringido contra la vida, los cuerpos y los territorios.

El cuerpo ha sido una de las disputas emblemáticas a lo largo de cuatro décadas de luchas feministas en América Latina y el Caribe. Así la noción de "cuerpo-territorio" (Lorena Cabnal, Lolita Chávez, Tz'at-Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew, Guatemala, etc.) ha retado la noción canónica del cuerpo, por lo que desde esta concepción es asociado, no tanto a ideas tradicionales biologicistas, sino más bien al territorio. En "El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo- tierra", de Lorena Cabnal (2019), feminista maya xinca, el cuerpo se entiende como primer espacio de disputa para el poder patriarcal, desde el que se lucha contra múltiples violencias, particularmente, aquellas que arremeten contra la tierra, como el lugar histórico y de significado donde se recrea la vida (Cabnal, 2019), tal como se ha analizado en algunos capítulos de este libro. Además, desde estas perspectivas feministas comunitarias, es necesario pensar el cuerpo en su relación con los miedos, angustias y dolores que producen las violencias y que se marcan en distintas partes del cuerpo, conectado con los territorios, algo muy evidente en algunos de los textos de este libro.

En ese sentido, la investigación y las luchas por el "cuerpo-territorio" han caracterizado algunos de los trabajos de este libro desde perspectivas feministas decoloniales, antirracistas y anti-extractivistas, en los que compañeras indígenas, afrodescendientes

y feministas pluridiversas han sido tejedoras de otros horizontes posibles y han acompañado los procesos comunitarios, de los que forman parte o son cercanas, así como los procesos organizativos de las mujeres y de sus experiencias corporales, vinculadas a las violencias producidas por los extractivismos en distintos territorios.

Las mujeres mayas de Mamá Maquín que participaron en este libro, actualmente están luchando en contra de los efectos que producen los extractivismos y los megaproyectos en Guatemala. Los funcionarios y los empresarios capitalistas neoliberales extractivistas utilizan la crueldad contra los territorios que en muchas comunidades se percibe como una agresión directa al cuerpo de las mujeres indígenas, por lo que la noción de “cuerpo-territorio” resulta indispensable.

Por otro lado, a partir del levantamiento zapatista en 1994 y de la promulgación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres en Chiapas, se han generado rupturas poderosas que han cuestionado las formas dominantes de producir conocimiento y de actuar ante las urgencias. Tal como hemos visto en varios textos, los problemas que aquejan a distintos territorios en América Latina y el Caribe han sido producidos por Estados-nación, y empresas, a través del extractivismo, megaproyectos, aumento de gases de efecto invernadero, bajo el modelo de la economía desarrollista. Este sistema global capitalista extractivista se ha entrecruzado con la represión feminicida, la violencia sexual o de género, y otras fuerzas que matan. En Chiapas, Centroamérica y El Caribe se han resentido los efectos marcados por tres décadas de neoliberalismo, de giros a la izquierda y a la derecha, de movimientos políticos y sociales de las clases más excluidas, por lo que los trabajos sobre los procesos de memoria de las luchas de las mujeres y feministas diversas, que han elaborado distintas investigadoras desde sus propias comunidades, han sido de suma importancia.

A modo de cierre y a manuera de nuevas aperturas

En este libro, se reúnen varias vertientes del pensamiento descolonizador y de los estudios críticos feministas a través de aportes múltiples y variados de mujeres indígenas, afrodescendientes, feministas y disidentes sexuales cuyos aportes contribuyen a transformar las Ciencias Sociales en Chiapas, Centroamérica y el Caribe. Los sistemas de interpretación y de análisis del mundo han partido a veces de las universidades, pero también han utilizado distintas herramientas creativas y originales y elaboraciones propias desde los distintos espacios-temporales y cuerpos-territorios, cuestiones que hemos discutido a lo largo de este libro.

Evidentemente quedan pendientes muchos debates y discusiones como la brecha que existe entre la publicación de propuestas alternativas a las Ciencias Sociales dominantes, tales como este libro, y el momento en que serán enseñadas tanto a nivel de licenciatura como de posgrado y consideradas en su calidad de textos de teoría científico social. Para que los planteamientos aquí plasmados sean considerados de ese modo, requerirán un abordaje más serio y profundo dentro de los planes y programas de estudio, no obstante, aún hace falta seguir ampliando los imaginarios académicos para su formalización y reconocimiento en las instituciones de educación superior y de posgrado.

Evidentemente, este libro no muestra la totalidad de voces de mujeres y feministas diversas de Chiapas, Centroamérica y el Caribe, pero tampoco constituye una única posición ante los procesos descolonizadores y despatriarcalizadores epistémicos y sociales, sino que nos ofrece resultados heterogéneos y voces pluridiversas que contribuyen a repensar la diversidad cultural, la complejidad social y las disidencias.

Otra de las deudas del libro se refiere a la mención de textos que han sido referentes en los estudios feministas y de la colonialidad. Sin embargo, en este libro hemos querido recuperar trabajos de pensadoras, investigadoras y activistas con

perspectivas críticas, antirracistas y decoloniales, pero también trabajos elaborados desde las orillas, desde los compromisos políticos y movimientos contra-hegemónicos y que difícilmente son considerados como teoría social.

Una de las cuestiones que ameritará una reflexión más profunda en posibles futuros trabajos será desarrollar una metodología de desdoblamiento de las ideas que yo como coordinadora he realizado al hacer evidente el trazo como un ejercicio colaborativo entre muchxs participantes y que, sin embargo, no logramos plasmar de otra forma por los límites institucionales en los que hemos construido esta secuencia.

Además, más adelante será necesario hacer una reflexión más profunda acerca del acoso y el hostigamiento, las desapariciones y los feminicidios, que afectan fuertemente nuestra región. En México, el 8 de marzo de 2020, miles de feministas salieron a las calles para denunciar un modelo político y económico que se expande sobre la base del terror y del dolor de tantos asesinatos atroces de mujeres, y exigir un alto a la violencia sexual y a la violencia feminicida. En este contexto, las epistemologías feministas y descolonizadoras siguen siendo consideradas como ideologías políticas, adoctrinamientos y métodos inexactos, por las fuerzas conservadoras epistémicas, y sus críticas no se han afianzado lo suficiente en las comunidades científicas. Si el sexismo y el etnocentrismo han sido brillantemente señalados por las críticas feministas en las teorías y en las exigencias de pertenencia a la academia y mérito en las comunidades científicas, la lesbofobia, la homofobia, la transfobia, el racismo y el clasismo y sus efectos en los campos científicos constituyen aún un desafío.

Por último, es necesario señalar que la pandemia del coronavirus, no es una crisis actual, sino una crisis civilizatoria que hace más evidentes los problemas heredados de larga duración y lo histórico-estructural y que implica plantearnos nuevas formas de reencausar la investigación científico social, las problemáticas, las metodologías, así como desarrollar perspectivas críticas

frente a la propia antropología y al feminismo hegemónico, a superar las guerras "epistemicoeticopolíticas" (Leyva, 2019) y a articularnos interdisciplinariamente con otros movimientos sociales más amplios a nivel global ante las amenazas. Solo al tejer en colectivo, al combinar colores y texturas, en articulación, al enredar y desenredar las cuerdas, podremos especular devenires posibles y futuros diferentes para las Ciencias Sociales, el pasado y la vida.

Bibliografía

Cabnal, Lorena. El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En, Leyva, Xochitl y Icaza, Rosalba (Coords.) (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, resistencias y rebeldías*. (pp. 89-113). Buenos Aires, Argentina, San Cristóbal de las Casas, Chiapas y La Haya, Países Bajos: Cooperativa Editorial Retos, CLACSO, International Institute of Social Studies. Erasmus, University Rotterdam.

Casaús, Marta (1992). *Guatemala: linaje y racismo.* Guatemala: F&G Editores.

Ruiz, Juana (2019). Snopo b'il ta sjol yo'ntonik li bats'il antsetike. *Nómada*, 28 de septiembre de 2020. Recuperado de https://nomada.gt/blogs/snopo-bil-ta-sjol-yontonik-li-batsil-antsetike/

Leyva, Xochitl. "Poner el cuerpo" para des(colonizar)patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida. En, Xochitl Leyva y Rosalba Icaza (coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*, (pp. 339-63). Buenos Aires, La Haya: Cooperativa Editorial Retos, CLACSO, International Institute of Social Studies. Erasmus University Rotterdam.

↩



Marisa Ruiz Trejo. Profesora/investigadora titular de la Maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales, de la Universidad Autónoma de Chiapas. Doctora en Antropología de las Migraciones, Interculturalidad e Identidad, del Programa en Estudios Latinoamericanos, por la Universidad Autónoma de Madrid. Integrante del Cuerpo Académico 141-UNACH "Diversidad Cultural y Espacios Sociales", del Grupo de trabajo "Red de género, feminismos y memorias de América Latina" de CLACSO y del Grupo de Investigación sobre América Latina de la Universidad Autónoma de Madrid (GEISAL). Profesora y coordinadora del seminario "Género y Desigualdades", del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Fue investigadora visitante del Departamento de Antropología de la Universidad de Nueva York (2014 y 2019) y del Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California, Berkeley (2012). En 2016 participó con Marta Casaús en la elaboración de un peritaje histórico-antropológico sobre racismo, genocidio y violencia sexual contra mujeres indígenas q'eqchi 'en el caso Sepur Zarco en Guatemala. En 2020 recibió el "Premio Desigualdades y Violencia de Género en América Latina y el Caribe", otorgado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) para realizar el proyecto de investigación "Cartografías de la disidencia indígena y afro-diaspórica de sexo-género contra violencia colonial en Chiapas, Centroamérica y el Caribe", del que es actualmente investigadora responsable. Entre algunas de sus publicaciones está el libro coordinado "Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, perspectivas y miradas diveras", que reúne los trabajos de más de 20 antropólogas feministas de distintas regiones de México. Participante de la colectiva Pluriversidades Feministas.



Xochitl Leyva Solano. Trabajadora de las ciencias sociales y activista de las redes altermundistas. Después del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994 acuña los conceptos de "redes neozapatistas" y "neozapatismo" para reflexionar, crear y tejer redes altermundistas en tiempos de la ofensiva global neoliberal. Los aportes que realiza Leyva al campo de las ciencias sociales los hace siempre de la mano de mujeres y jóvenes de pueblos en resistencia de Chiapas, México, Abya Yala y allende los mares. De esa convergencia insurge la investigación de co-labor, la investigación sentipensada con raíz, corazón y co-razón, la investigación desde abajo y a la izquierda y más recientemente, las teorías encarnadas, incardinadas, en sus propios términos y en las lenguas no coloniales-imperiales. Todo este trabajo se encuentra en el cruce de activismos alter y anti, academia y universidad.



Marta Casaús Arzú es una socióloga, historiadora, catedrática y escritora guatemalteca. Es doctora en Ciencias Políticas y Sociología, profesora titular de Historia de América en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido investigadora principal en múltiples proyectos relacionados con el desarrollo intelectual centroamericano. Entre sus publicaciones se encuentran: *La metamorfosis del racismo en Guatemala*; *Historia Intelectual de Guatemala*; *Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala*; *Las redes intelectuales centroamericana: un siglo de imaginarios nacionales 1820-1920.*



Victoria Sanford es doctora en antropología por la Universidad de Stanford, profesora de Antropología en City University of New York y directora fundadora del Center for Human Rights & Peace Studies de Lehman College, City University of New York (CUNY). Además, es experta consultora en casos de Derechos Humanos de la Procuraduría de Derechos Humanos de Guatemala y el Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala. Dentro de sus campos de interés se encuentran: Perspectivas de género sobre la violencia estatal e insurgente, mujeres combatientes y el papel de la mujer en la desmovilización y la reconstrucción de la sociedad; La violencia urbana en Guatemala post-conflicto: el feminicidio, la limpieza social y las nuevas formas de violencia política; Las teorías de la movilización popular, la marginación social, las ONG y los Derechos Humanos en los países en desarrollo, con énfasis en comunidades indígenas, jóvenes y mujeres.



María Guadalupe García Hernández es fundadora de Mamá Maquín, una organización de mujeres guatemaltecas refugiadas en México, que luchó por defender el derecho de las mujeres a la educación, a participar en la misma igualdad de condiciones que los hombres, a luchar por el reconocimiento de los valores culturales de los diversos pueblos indígenas, a escuchar su voz como refugiadas y a defender su voluntad de retornar en condiciones seguras a Guatemala. Como parte de esta organización, y junto con otras mujeres, coordinó los retornos de refugiadas a Guatemala, logrando que el Estado guatemalteco reconociera jurídicamente y aplicara la copropiedad en las tierras de retorno, que benefició a muchas mujeres, y logró sentar

un precedente internacional en el ejercicio de los derechos, la igualdad y las condiciones seguras para las mujeres en los procesos de retorno.



Mabel Dalila Morales, de padres mam, originaria de Motozintla, estudiante de la Maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Actualmente realiza una tesis de investigación comprometida titulada "Memoria, cuerpo y emociones. La experiencia de las mujeres de 'Mamá Maquín' en el proceso de refugio y retorno a Guatemala (1990-2020)".



Anelí Villa Avendaño es posdoctorante en el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana. Historiadora y Doctora en Estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Co-coordinadora del grupo de investigación Memorias y corporeidad rumbo a procesos emancipatorios, adscrito a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Investigadora feminista y consultora independiente. Integrante de la Red de investigadoras e investigadores adjuntos al Departamento Ecuménico de Investigaciones de Costa Rica, (DEI). Forma parte del proyecto PAPIIT IG400419 "Del indigenismo al indianismo: Estados nacionales y políticas interculturales en América Latina". Ha sido docente e impartido talleres en diversidades universidades y organizaciones sociales, fue coordinadora de la licenciatura Cultura, Lengua y Memoria en la Universidad de los Pueblos del Sur, UNISUR, en el estado Guerrero. Entre sus publicaciones

destaca el artículo "El testimonio en la reconstrucción histórica de la guerra contrainsurgente de Guatemala desde la perspectiva de la esperanza" en Silvia Soriano Hernández (coord.) *Guatemala en la memoria* publicado en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), UNAM. Así como distintos artículos presentados en revistas mexicanas y centroamericanas. Sus principales líneas de investigación son: Memoria histórica; Conflicto y posconflicto en Guatemala; Procesos de transición en América Latina; Luchas emancipatorias y resistencia de los pueblos; Sociología de la esperanza; Teología de la liberación e Historia contemporánea de las mujeres.



Yolanda Aguilar Urizar es una antropóloga feminista guatemalteca que se identifica como holística y decolonial. Es fundadora del Centro Q'anil, en donde ha plasmado su propuesta conceptual y vivencial. Yolanda Aguilar formó parte de una generación de feministas centroamericanas, organizadas desde los años ochenta, influenciada por los feminismos latinoamericanos de la diferencia. Su experiencia la llevó a escribir el libro "Femestizajes: cuerpos y sexualidades racializadas de ladinas-mestizas" (2019) (F&G Editores).



Mayra Santos-Febres nació en Carolina, Puerto Rico, en 1966. Estudió Literatura en la Universidad de Puerto Rico (UPR) y dos posgrados en la Universidad de Cornell, Estados Unidos. Ha sido profesora invitada en varias universidades de Latinoamérica y Estados Unidos. Es profesora de Escritura Creativa de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras y

miembro del Instituto Internacional y Multicultural de la UPR. Obtuvo, entre otros premios: el Letras de Oro y el Juan Rulfo, ambos en el género de cuento, finalista del Premio Primavera (2017) por *Nuestra Señora de la Noche* y las becas *John S. Simmon Guggenheim* (2017) y la *Rockefeller Bellagio Center Residency* en el 2018. Algunas de sus obras se han traducido al francés, inglés, alemán, croata, coreano, islandés e italiano. Es autora de los libros de poesía: *Anamú y manigua* (1990), *El orden escapado* (1991), *Boat People* (1994), *Tercer Mundo Lecciones de renuncia* (2014-20), *Huracanada* (2018); y de las colecciones de cuento *Pez de vidrio y otros cuentos*, *El cuerpo correcto*, *Un pasado posible y Mujeres violentas*. Además, publicó las novelas *Sirena Selena vestida de pena (2001)*, *Cualquier miércoles soy tuya (2002), Fe en disfraz, Nuestra Señora de la noche* y *La amante de Gardel* y el ensayo *Tratado de Medicina Natural para Hombres Melancólicos y Sobre piel y papel*. En (2019) ganó el Premio Nacional de Literatura de la Academie de Pharmacie en Paris, *Francia* por *La amante de Gardel.*



Georgina Méndez (Universidad Intercultural de Chiapas). Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas. Magister en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador. Magister en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, en la Ciudad de México. Profesora de la Universidad Intercultural de Chiapas. Colabora en el Cuerpo Académico Género e Interculturalidad en ésta misma institución y es integrante de la Red Internacional América Latina, África, Europa, Caribe (ALEC) http://www.unilim.fr/alec/presentacion/la-red



Tito Mitjans Alayón es Doctor de Estudios e Intervención Feministas de la UNICACH, Chiapas, México. Historiador. Activistx feminista afrocubanx, no binario Trans masculino. Sus áreas de investigación son: Feminismo negro, Estudios *Queer* y Trans afrodiaspóricos, Estudios Críticos del Atlántico Negro. También fue profesor de Historia de Cuba y Coordinador de la Cátedra de Estudios de Género en la Universidad Agraria de la Habana del 2009 al 2015. Activista de derechos humanos de la comunidad LGTBQI y afrodescendencia. Es miembro del Departamento de Economías Decoloniales del Proyecto Comunitario El Cambalache y del GT Feminismos, Género y Memorias de CLACSO. Ha impartido charlas virtuales en diferentes universidades como en Berkeley Harvard y Rutgers. También realizó una estancia en Hampshire College, dio charlas en Smith College y la Univerisdad de Columbia, el Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) y el Colegio de México (COLMEX,) sobre el movimiento feminista negro cubano *queer* y la diaspora *queer* y trans en el Sureste Mexicano entre el 2016 y 2020.



Ruperta Bautista Vázquez, Chiapas, México. Educadora popular, escritora, antropóloga, traductora, y actriz Maya Tsotsil. Autora de los poemarios: *Xojobal Jalob te' /Telar Luminario* (2013); *Realtà non necesaria*, Italia (2009); *Xchamel Ch'ul Balamil /*Eclipse en la madre tierra (2008). Reedición (2014); *Ch'iel k'opojelal* /Vivencias (2003); y *Palabra conjurada, cinco Voces cinco Cantos* (Coautora) (1999); e *Indigenous children: We are not to blame* (teatro). Sus obras forman parte de las antologías:

Chiapas Maya Awakening. Contemporary Poems and Short Stories, University of Oklahoma, U.S.A. (2017); antología de poesía de mujeres indígenas de América Latina; Quito, Ecuador, Estacion Sur (2011); *Jaime Sabines 83 aniversario, 83 poetas,* CONECULTA (2009); *Poètes indiens du Chiapas,* Paris (2007); L*os abismos de la palabra,* UNICH (2005); y en *Red Rock Rev*iew, Community College of Souther Nevada Canadá (2003). Dos de sus poemas han sido musicalizados: Jtij vobetik (Tamboreros) y Jsa' ch'ulelal (Buscadora de Alma). Algunos de sus escritos han sido traducidos al inglés, francés, italiano, catalán, portugués y sueco.



Irma Alicia Velásquez Nimatuj es antropóloga social, periodista y escritora maya-k'iche' de Guatemala. Se licenció en Ciencias de la Comunicación en la Universidad de San Carlos de Guatemala. En el 2000 obtuvo un máster en Antropología Social y en 2005 se doctoró como antropóloga en la Universidad de Texas, en Austin, Estados Unidos. Es autora de los siguientes libros: *La pequeña Burguesía Comercial de Guatemala: Desigualdades de clase, raza y género* (2003), *Pueblos indígenas, Estado y lucha por tierra en Guatemala: Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada* (2008), junto con Aileen Ford; *Acceso de las Mujeres Indígenas a la tierra, el territorio y lo recursos naturales en América Latina y El Caribe* (2018), *Lunas y Calendarios*, colección poesía guatemalteca (2018) y "La Justicia nunca estuvo de nuestro lado", peritaje cultural sobre conflicto armado y violencia sexual en el caso Sepur Zarco, Guatemala (2019). Ha publicado artículos en libros y revistas académicas. Como periodista trabajó para *Prensa Libre* y fue directora del semanario *El Quetzalteco.* Desde 2003 es columnista semanal del diario *elPeriódico* de Guatemala.

Ha sido profesora visitante en varias universidades. En 2016 en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas; en 2017 en la Universidad de Duke, Carolina del Norte; en 2018 en el Instituto Watson en la Universidad de Brown, Rhode Island, y desde el otoño de 2019 en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, en California donde ha impartido cursos sobre historia y resistencias indígenas en América Central y América Latina. Es parte de las luchas en su comunidad, iniciadas desde la invasión española en 1524 hasta el presente.

Además, ha elaborado peritajes y ha servido como perita experta en el juicio de las señoras de Sepur Zarco, Izabal, Guatemala, en febrero de 2016. Velásquez Nimatuj busca a través de su trabajo construir una agenda académica y de acompañamiento político que priorice la materialización de los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas. En 2020, por su trabajo, recibió el premio *Martin Diskin Memorial Lectureship* de LASA/Oxfam América.



Juana María Ruiz Ortiz es titulada de carrera de Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural de Chiapas y ha trabajado como auxiliar de investigación en el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas desde 1985. Además es integrante del grupo colegiado de Antropología de poder. Ha participado en 16 proyectos de Investigación en el Instituto de Estudios Indígenas, entre los cuales están: Diagnóstico Socioeconómico de los Ejidos circundantes a la reserva ecológica "El Triunfo", proyecto colectivo del Instituto de Estudios Indígenas, 1986-1987 y Vida cotidiana en las Colonias populares de San Cristóbal, dirigido por Anna María Garza Caligaris, 1990-1992. Escribe poesía y narrativa.



Montserrat Aguilar Anaya es una mujer afromexicana originaria del estado de Michoacán, afrotransfeminista, antirracista y *artivista* indisciplinada. Estudió la licenciatura en Ciencias de la Comunicación, la maestría en Pedagogía del Sujeto y Práctica Educativa y actualmente cursa la maestría en Estudios e Intervención Feministas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA). Ha sido organizadora de diversos eventos artísticos y en especial de poesía en el estado de Michoacán, también ha impartido talleres de descolonización de la poesía como herramienta de lucha y resistencia en el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER) y en el Encuentro de Pueblos Negros. Le otorgaron el premio a la “Resiliencia de Candelaria Ochoa” en el marco del “Premio Raquel Berman a la resiliencia frente a la adversidad”. Actualmente lanzó la convocatoria para realizar el primer “Directorio Nacional de Mujeres Afromexicanas Artistas”.

Descolonizar y despatriarcalizar

las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas,
Centroamérica y el Caribe

se terminó de editar en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas;
México, en diciembre de 2020.

Universidad Autónoma de Chiapas.



Esta obra reúne una colección de escritos de mujeres y feministas, indígenas, afrodescendientes, disidentes sexuales, revolucionarias y luchadoras sociales de Chiapas, Centroamérica y el Caribe. Se presentan análisis, interpretaciones sobre cuerpos, creaciones descolonizadoras y despatriarcalizadoras en respuesta a múltiples violencias histórico-estructurales, así como pensamientos y experiencias sobre la capacidad de responder ante las urgencias. Con una visión transdisciplinaria, comprende desde resultados de estudios antropológicos, investigaciones originales y colaborativas, reflexiones teóricas creativas, epistemologías, éticas, hasta ensayos y poesía. A lo largo de dieciséis capítulos se observa, produce y analiza una región construida a través de contrageografías y encuentros históricos, políticos, sociales y culturales e interseccionados con el género.

Cada capítulo es parte de un largo proceso de investigación y de creación en el que se constata cómo Chiapas, Centroamérica y el Caribe forman parte de una región imaginada, de espacios sociales complejos, gran diversidad cultural y zonas de contacto movimiento y fuerzas en oposición, además de procesos de descolonización y despatriarcalización, memorias de resistencia frente al capitalismo patriarcal, colonial y neocolonial, en medio de la pandemia del coronavirus. Es un ejercicio de alianza intergeneracional, interregional y transnacional, desde el que nos unimos a las resistencias por unas Ciencias Sociales y Humanidades más críticas, feministas, antirracistas, disidentes, anticapitalistas y en defensa de la vida y de los territorios.